



MARTIN ERIC AHLMAN

OCH

EBBE GUSTAF BRING

EN TEOLOGISK STRID I LUND PÅ 1840-TALET

AF

GUSTAF AULÉN



UR »FESTSKRIFT UTGIVEN AV LUNDS UNIVERSITET
VID DESS TVÅHUNDRAFEMTIOÅRSJUBILEUM 1918».

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 14. Nr 5.

MARTIN ERIC AHLMAN
OCH
EBBE GUSTAF BRING

EN TEOLOGISK STRID I LUND PÅ 1840-TALET

AF

GUSTAF AULÉN

LUND
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

Denna skrift åtföljde inbjudningen till teologie doktorspromotionen vid Lunds Universitets tvåhundrafemtioårsfest den 27 september 1918.

LUND 1918
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

Då Lunds universitet i år högtidlighåller sin 250-åriga tillvaro, har jag ansett det kunna vara lämpligt att i inbjudningsskriften till jubileets teologie doktorspromotion kasta en blick tillbaka på en episod i den lundensiska teologiens historia, en teologisk skriftväxling mellan ett par af Lunds mest bemärkta teologer under det sist flydda århundradet.

Om något skede i den protestantiska teologiens historia varit uppfylldt af en mångfald olika teologiska riktningars inbördes kamp, så är det 1800-talets förra hälft. Linjerna voro under denna tid i hög grad oklara — de många olika typerna stodo där vid sidan af hvarandra, ingen af dem var nog stark för att taga den afgörande ledningen och föra in på den väg, som bar framåt. De olika riktningarna från upplysningstidens sista skede funnos alltjämt kvar. Den utpräglade rationalismen lefde liksom dess gamla motståndare supranaturalismen under nedgångens dagar, men isynnerhet den förra hade dock en rad ifrigt verksamma företrädare, hvilka förde dess talan ända fram emot århundradets midt. Likaså funnos icke så få teologer, hvilka sökte lösningen i en förmedling mellan rationalism och supranaturalism och höjde den »rationella supranaturalismens» banér. Schleiermacher drog under det nya seklets första decennier upp nya linjer. Men i stort sedt kan man icke säga, att 1800-talets förra hälft uppskattade den banbrytande betydelsen af det nya, som kom med honom. Från de mest skilda håll sökte man visserligen anknytning till hans idéer, men det stannade mestadels vid anknytningar, det var sällan det djupaste hos Schleiermacher, som upptogs, och någon verkligt dominerande ledareroll spelade i hvarje fall icke hans teologi under de första årtiondena efter utgifvandet af Der christliche Glaube — Schleiermachers tid var ännu icke kommen. Vill man fråga efter hvad som var »ledande» från 1820-talet och de närmaste

decennierna framåt, så får man snarast fördela ledningen på tre skilda riktningar. Här möta vi den spekulativa teologien, af sina anhängare hälsad med de största förväntningar, byggande till en början på Schellings, men snart nog på Hegels filosofi. Från de nya filosofiska utgångspunkterna syntes alla tidens svåra problem ha fått sin lösning och kristendomen och den allmänna världsåskådningen kunna förenas till en allt omfattande helhet. Men samtidigt med den spekulativa teologien växte restaurationsteologien fram — här ställde man sig negativt till de från upplysningstiden stammande problemen och sökte skydda sig för de faror, dessa problem förde med sig, genom att i möjligaste mån återgå till den äldre protestantiska teologiens läroformuleringar. Kunde det så tyckas, som om man stode inför valet mellan en riktning, som upplöste teologien i filosofi och en annan, som afskar teologien från tidens bildning och tidens frågor, så sökte den s. k. förmedlingsteologien i dess olika schatteringar undkomma ett dylikt alternativ. Den räddade också den protestantiska teologien från att sönderfalla i traditionalismens och spekulationens djupast sedt extrema motsatser. Men den saknade i stort sedt sådana fördjupande motiv, som på en inre väg kunde öfvervinna motsatserna och så föra framåt mot klart fattade mål.[1]

I Lund lefde man ju icke precis i händelsernas centrum. Men man stod icke desto mindre i en synnerligen nära kontakt med tidens växlingar på det teologiska området samt hade inom den egna teologkretsen representanter för flere af de stridande åskådningarna. Under 1800-talets första decennier var det visserligen icke mycket med den nämnda kontakten. Förändringen härutinnan daterar sig från den tid, då Martin Eric Ahlman blifvit professor vid universitetet och sedan lyckats fästa vid fakulteten så betydande krafter som Henrik Reuterdahl och Johan Henrik Thomander. Den ökade teologiska lifaktigheten fick alldeles särskildt sitt uttryck genom den 1828 startade, af Reuterdahl och Thomander redigerade publikationen Theologisk Quartalskrift, hvilken under hela sin tillvaro men speciellt under sin första femårsperiod (1828—1832) sköttes på ett synnerligen förtjänstfullt sätt. »Redaktörerna själfva — hette det i anmälan

[1] Jmfr AULÉN, Reformatoriska motiv inom den senare lutherska protestantismen, speciellt s. 36—43.

till den andra årgången — tänka på långt när icke lika i allt och skulle å ömse sidor icke heller vilja det. De äro således långt ifrån att hos andra fordra eller ens önska en för all forskning och all sannings lif så föga båtande likstämmighet. Kyrkan känner kätterier, men icke vetenskapen.» Det var icke heller någon »likstämmighet», som mötte i Quartalskriftens häften. M. E. Ahlman förfäktade här — såsom vi i det följande närmare skola se — sin »rationella supranaturalism», Reuterdahl styrde sin kurs efter Schleiermacher, Thomanders teologi hade en afgjordt konservativare prägel och bland dem som i öfrigt lämnade bidrag till tidskriften framträdde B. J:son Bergqvist snarast såsom supranaturalist med inslag från romantiken och Schelling. Under Quartalskriftens båda sista år, 1841 och 1842, öfvertogs redaktörskapet af nya män, Ebbe Gustaf Bring och H. M. Melin. Tiden hade nu i mångt och mycket blifvit en annan. Reuterdahl skref 1840 i Quartalskriften mot »metodismens» ensidighet och menade därmed närmast restaurationsteologien med pietistisk färg. Ahlman kände sig förbunden med Reuterdahl i gemensam frontställning mot denna riktning. De kände sig ock förbundna i motsättningen till den spekulativa teologien, som i Lund erhållit en representant i den ene af Quartalskriftens nye redaktörer, E. G. Bring. Ahlman fann sig slutligen föranlåten att direkt uppträda mot Brings spekulativa teologi. Bring blef honom icke svaret skyldig. Det är denna skriftväxling mellan Ahlman och Bring, som skall blifva den följande undersökningens hufvudsakliga föremål. Den fördes i Lunda-tidskriften Studier, Kritiker och Notiser 1842 samt afslöts från Ahlmans sida med en 1843 utgifven skrift »Om den så kallade spekulativa dogmatikens förhållande till den rena evangeliska läran — ett afskedsord till den svenska kyrkans lärare». Det teologiska meningsutbytet blef skarpt nog, särskildt från Ahlmans sida; hans ton är stundom både sarkastisk och icke så litet irriterad. Detta störde dock icke det goda personliga förhållandet mellan de båda stridande parterna. Ett bevis på huru fri Ahlman var från allt småsinne och på den välvilja, med hvilken han omfattade Bring, ha vi i Ahlmans åtgärd att ifrån 1841 afstå inkomsterna från sitt prebendepastorat åt Bring och Melin. Ahlmans — för att bruka ett alltför lindrigt uttryck — missnöje med Brings teologiska ståndpunkt var för honom intet hinder

att på detta sätt stödja hans akademiska verksamhet. Brings stridsskrifter äro vackra intyg om den aktning och den personliga tillgifvenhet, han kände för Ahlman — detsamma betygar ock ett i de Ahlmanska samlingarna i Lunds universitetsbibliotek förefintligt, af G. Billing i hans minnesteckning öfver Bring till största delen aftryckt bref från Bring till Ahlman, dateradt den 18 dec. 1841, alltså från tiden närmast innan det offentliga meningsutbytet började.[1] Brefvet visar, att den teologiska diskussionen hade förts i privata former, innan den genom Ahlmans åtgärder framträdde i tidskriftsspalterna.[2]

Vill man, såsom sig bör, söka vinna en öfverblick öfver de teologiska förutsättningar, med hvilka de båda stridande gingo till verket, så kommer en sådan öfverblick helt naturligt att företrädesvis syssla med Ahlman. Bring hade nyss begynt sin teologiska författarverksamhet, Ahlman åter, som nu nalkades 70-åren, stod vid slutet af sin vetenskapliga bana. Och det kan härvid vara så mycket större skäl att, om det än endast kan blifva konturartadt, söka fånga en bild af Ahlmans teologiska åskådning, som Ahlmans teologi hittills icke blifvit föremål för någon nämnvärd behandling, trots den stora betydelse han äger i den lundensiska teologiens historia. Skulle man f. ö. blott stanna inför Ahlmans debatt med Bring, utan att se denna mot bakgrunden af hans tidigare teologiska författarskap, så komme man alltför lätt att få en fullständigt skef uppfattning af Ahlman och hans teologi.

När Reuterdahl i Theologisk Quartalskrift 1841 recenserar Ahlmans nyligen utkomna Theologiska skrifter, slutar han sin

---

[1] G. Billing, Biskopen m m. Ebbe Gustaf Bring, s. 33—35.

[2] Reuterdahl, som i ett flertal uppsatser i Studier, Kritiker och Notiser uttalade sig mot den spekulativa teologien, vände sig aldrig mot Bring personligen. Ett karakteristiskt uttryck för Reuterdahls ställning till Bring såsom teolog finnes i ett fakultetsprotokoll från 1840-talets midt, då det var fråga om Brings befordran till professuren i praktisk teologi. Bring tillhör, säger Reuterdahl, »en skola, hvilken såsom teologisk för mig har ett ringa värde ... Men skola och lärjungar böra icke förblandas. Såsom en god skola kan hafva medelmåttiga, till och med dåliga lärjungar, så kan en dålig hafva goda, till och med förträffliga. Jag tvekar icke att anse prosten Bring för en mycket god och aktningsvärd anhängare af filosofisk teologi». Jmfr G. Billing, a. a. s. 31 f.

uppsats med några ord om Ahlmans betydelse »för Lunds universitet och den teologi, som där studeras»; »har denna — heter det — något lif och någon kraft, och förtjänar den att nämnas bland vår tids och vårt lands bättre riktningar, hvarom ref. icke är berättigad att fälla ett omdöme, så tillhör tacksägelsen därför ingen annan än Martin Eric Ahlman».[1] Reuterdahl hyllar här Ahlman såsom en banbrytare och en nydanare af den lundensiska teologien. Och det finnes ingen anledning att jäfva ett sådant omdöme. Hvad som än må kunna sägas om de män, hvilka företrädde lundateologien under 1800-talets första år, är det dock otvifvelaktigt, att denna teologi då befann sig i ett nedan, och att man på ett betänkligt sätt saknade känning med samtidens märkligaste företeelser såväl på det teologiska som på det filosofiska området. Då Ahlman 1816 blef professor, tillfördes fakulteten ett vetenskapligt intresse och en vetenskaplig kapacitet, som lyfte teologien upp på ett högre plan. Som den nye professorn också var utrustad med en stark och målmedveten vilja, dröjde det ej länge, förrän hans inflytande inom fakulteten gjorde sig eftertryckligt gällande. D. Fehrman har i en studie om Lunds teologiska fakultet på 1810- och 20-talen[2] uppvisat ur fakultetsprotokollen, hurusom Ahlman börjar bryta med det gängse slentrianmässiga bedömandet af teologiska specimens- och befordringsfrågor. En viss öfverdrift ligger det ju i Reuterdahls ofvan anförda yttrande om Ahlman. Det är icke Ahlman ensam, som äger hembära tacksamheten för den uppryckning, som åstadkommits sedan 1820-talet. Han hade sina medhjälpare, och bland dem icke minst just recensionens författare. Men att dessa medhjälpare verkligen blifvit fästade vid universitetet — det är till icke ringa grad Ahlmans förtjänst och hänger samman med, att denne stod som den omutlige väktaren af vetenskapliga kraf vid teologiska befordringsfrågor.

Ahlman var icke någon särdeles produktiv teologisk författare. När han år 1816 blef tredje teologie professor hade han utgifvit några akademiska dissertationer i olika ämnen, matematik, naturvetenskap, ekonomi och filosofi, men endast en teologisk skrift, i exegetik om Promissum Abrahamo factum,

---

[1] T. Q. 1841, s. 324.

[2] I Skrifter tillägnade Pehr Gustaf Eklund, s. 127—176.

Gen. XXII: 18. Och därefter dröjde det mer än tio år, innan han ånyo framträdde såsom teologisk författare. Det är den 1828 startade Quartalskriften, som förmår honom att ånyo fatta pennan, och det som då närmast sätter honom i rörelse är ett par svenska teologiska arbeten, mot hvilka han känt sig kritiskt stämd. Ahlman synes ha hört till dem som behöfva en direkt yttre anledning för att komma sig i gång med författarskapet. Först uppkallades han af Bergqvists skrift om Förnuft och uppenbarelse till en kritisk granskning, som efterföljdes dels af ett replikskifte mellan Bergqvist och Ahlman och dels af den senares uppsats i tredje häftet af 1828 års Quartalskrift med titel: Förslag till fred mellan olika tänkande theologer. Nästa gång Ahlman finner sig föranlåten att framträda har detta sin orsak i Thomanders afhandling med titel: Gifves det tillräckliga grunder för antagandet af Jesu absoluta fullkomlighet, då man icke erkänner honom såsom Gud och icke anser Skriftens ord såsom Guds eget vittnesbörd? (T. Q. 1829, h. 4.) Ahlman framlade i 1830 års Quartalskrift sin kritiska granskning häraf med titel: Om Jesu syndfrihet, ett polemiskt fragment, med anledning af den i näst föregående häfte införda afhandlingen Gifves det tillräckliga grunder o. s. v. Hans kritik efterföljdes af ett replikskifte med Thomander i samma häfte. År 1841 utgaf Ahlman under titeln Theologiska Skrifter en samling teologiska afhandlingar och uppsatser. Här återfinnas de båda ofvan nämnda artiklarna Förslag till fred o. s. v. samt Om Jesu syndfrihet. Hufvuddelen af de teologiska skrifterna utgöres dels af en afhandling benämnd Inledning till moraltheologien, hvilken förut varit tryckt i Quartalskriften, samt dels af en samling dogmatiska uppsatser — äfven af dessa hade något tidigare varit publiceradt i Quartalskriften. De dogmatiska uppsatserna utgöra i själfva verket en sammanhängande öfversikt öfver dogmatikens hufvudfrågor. Slutligen finnas i de teologiska skrifterna ett tal, hållet vid Lunds bibelsällskaps sammankomst 1816 samt en liten skiss med den synnerligen betecknande öfverskriften: Några ord till bestyrkande af den af äldre teologer yrkade satsen, att förnuftets religionslära, särskildt betraktad, är ofullständig och att det bristande endast kan fyllas af kristendomen. Därmed innehåller detta 383 sidor starka band så godt som allt hvad Ahlman skrifvit i teologiska ämnen, sedan han blef professor,

med undantag af dels ett par i Quartalskriften införda uppsatser, som behandlade nykterhetsfrågan från etisk synpunkt, samt dels de inlägg i frågan om den spekulativa teologiens berättigande, hvilka i det följande skola blifva föremål för vår granskning.

Kvantitativt sedt är ju detta icke särdeles imponerande. Men det kan finnas ett visst fog för att här bringa i åtanke det gamla ordet: non multa sed multum. Ahlman har i sitt författareskap behandlat teologiens viktigaste frågor, sådana som dessa tedde sig från hans teologiska utgångspunkt, och han har gjort detta med en utomordentlig samvetsgrannhet, saklighet och koncentration samt med en logisk skärpa, som förråder, att han gått i Kants skola. Det Ahlman säger har dessutom alltid en starkt personlig färg. Stilistiskt sedt är han eljest ingen mästare, språket är ofta både knaggligt och tungt. Kontrasten är stor mellan Thomanders eleganta, genomskinligt klara framställning och Ahlmans icke så litet otympliga vändningar. Någon tankarnas höga flykt finner man icke hos Ahlman, däremot en god portion torrhet, som dock — i synnerhet i hans mer temperamentsfulla polemiker — uppblandas af en viss, stundom godmodig, stundom ganska sarkastisk humor. Detta sistnämnda i förening med hans logiska skärpa gjorde honom till en ingalunda ofarlig motståndare.

Ahlman kräfde af teologien först och främst lugn saklighet och omutlig uppriktighet. Han finner, att den samtida teologien med dess många skarpa motsatser i den teologiska diskussionen blott alltför ofta försyndar sig mot dessa kraf. Och han tröttnar icke att beifra sådana försyndelser. Skall den vetenskapliga debatten vara fruktbar, måste kritiken alltigenom syfta på sak och icke vara en kritik af motståndarnas personer.[1] Att olika meningar framträda och bryta sig med hvarandra är både nödvändigt och nyttigt. »Olikhet i meningar håller granskningen och undersökningen, följakteligen äfven vetenskapen vid lif. Heterodoxa meningar bidraga därtill, att kyrkans bekännelse erhåller den form, som tidens öfriga upplysning kräfver. Om man besinnar detta, skall man utan afsky betrakta äfven sådana teologiska satser, som populariserade och framlagda för menigheten skulle vara skadliga och farliga.»[2] Uttalandets slutord visa, att Ahlman skarpt

[1] Detta är enligt Ahlman den viktigaste af alla polemikens lagar, jmfr T. Q. 1828, h. 3, s. 16.
[2] T. Q. 1828, h. 1, s. 64.

vill skilja mellan å ena sidan den vetenskapliga teologien med dess polemik och kritik och å andra sidan det populära författarskapet. Gentemot Bergqvist, som gaf honom anledning till många anmärkningar mot den teologiska polemikens afvigsidor, inskärper han nödvändigheten af att icke sammanblanda teologisk vetenskap med hvad han kallar asketik. Hvardera har sin uppgift. Men af sammanblandningar kommer intet godt. »Asketens» plikt kan det vara »att vända sig till känslan med förmaningar och varningar, ehuru något annorlunda än i predikningar, och att mot lättsinniga och vinningslystna eller fåfänga eller fantastiska popularister använda med all varsamhet, men utan häftighet, bestraffningens korrektionsmedel». Den vetenskaplige teologen däremot »vill icke öfvertala, men öfvertyga» och »den vetenskapliga lugna undersökningen» kan aldrig »med för mycken sorgfällighet befrämjas» [1]. Samma enträgna kraf på lugn saklighet inom teologien och på att — såsom det en gång heter — teologisk polemik icke får vara »annat än kritik» ligga bakom Ahlmans »förslag till fred mellan olika tänkande teologer», hvilket »fredsförslag» i själfva verket snarast kan sägas vara ett förslag till ordnad krigföring. Den första af de satser, Ahlman i sitt fredsförslag anbefaller till allmänt erkännande, lyder: »att en ren och uppriktig kärlek till sanningen kan finnas hos försvarare af mycket olika och till och med motsatta teologiska meningar», och i den sista kräfvas »bemödandet att rätt och i sitt fulla sammanhang uppfatta andras meningar» [2] — angående detta sista förutser Ahlman allmänt instämmande, men han fruktar på samma gång, att de största svårigheterna skola möta, just när det gäller att göra motståndaren full rättvisa. Grundlighet och saklighet är Ahlmans lösen. »Man kan ej berömma en teolog, som fördömer tidens produkter i sin vetenskap, när han så till sägandes blott luktat på den», eller »som läser sina antagonisters skrifter blott då och då för att vederlägga, men i öfrigt litar på sina vänners utdrag därur, hvilka läst i samma afsikt och upphämtat en rik skörd af missförstådda och halfförstådda meningar... Berömvärd i sitt yrke är blott den teolog, som pröfvar allas meningar utan blindt förtroende eller misstroende till upphofsmannen och är öppen för

[1] T. Q. 1828, h. 1, s. 62 f. jmfr T. Q. 1828, h. 3 s. 14 f.
[2] T. Q. 1828, h. 3, s. 6.

sanningen, därför att den är sanning, icke därföre att den är gammal eller ny». [1] Alldeles särskildt drar Ahlman i härnad mot det slags stridsmän, som tro sig färdiga med saken, så snart blott personen blifvit vederbörligen etiketterad. Några goda ord härom äro värda att räddas från glömskan, så mycket mer som tillvägagångssättet ju icke heller i nutiden är alldeles okändt. »Det gifves — skrifver Ahlman — ett slags läsare af teologiska skrifter, för hvilka det tyckes vara viktigare hvad författarne trott än hvad de skrifvit. De gifva sig icke förr tillfreds, än de hänfört sin författare till en passande klass, och när han icke behagar dem, kunna de tryggt räkna honom till den af krypto-neologer, hvartill icke fordras mer än att han ogillat en eller flera meningar tillhörande någon erkänd ortodox, meningarna vare af hvilken beskaffenhet som hälst. Det är mot släkten *Krypto* sådana läsare isynnerhet ifra. Det onda de icke finna i orden, finna de med procent i afsikterna.» [2]

Det föregående har visat, hurusom det ingalunda var Ahlmans mening att låsa fast teologien vid några en gång för alla gifna läroformuleringar. Dessa äro tvärtom underkastade en alltjämt fortgående ombildning. Frågan om teologiens rörelsefrihet leder oss till frågan om Ahlmans ställning till Skriften och bekännelsen såsom läronormer. Det står fast för honom, att teologien skulle sakna nödig rörelsefrihet, för så vidt den vore bunden af den gamla verbalinspirationsteorien eller vid bekännelsens bokstaf. En historisk-kritisk utforskning af kristendomens urkunder betraktar han såsom en själfklar förutsättning för teologien. I sin diskussion med Thomander använde sig Ahlman af argumentationer, hvilande på kritisk-exegetisk grund. [3] Med anledning af ett yttrande af Bergqvist, som syntes neka den historisk-kritiska forskningens rätt, frågar Ahlman, om det dock icke måste vara »vanskligt, att tilldöma en viss bok dess föregifna författare, i den händelse de äldre historiska vittnesbörden skulle

[1] T. Q. 1828, h. 3, s. 12 f.
[2] T. Q. 1828, h, 1, s. 64 f., noten.
[3] Jmfr ock T. Q. 1828, h. 2, s. 115: »En åsikt som förklarar för »aberrationer» alla de resultater af »biblisk kritik», som strida mot dogmatikens intresse, måste betraktas såsom fientlig mot vetenskap samt mot all fri förstånds- och förnuftsodling».
[4] Jmfr t. ex. T. Q. 1830, h. 1, s. 9 f.

leda till en annan slutsats. Rec. säger icke — fortsätter han — att detta är förhållandet med någon eller några bibliska böcker, men han tror undersökningen därom icke vara för vetenskapsidkaren öfverflödig och således icke böra på något sätt afstyrkas.» Ahlman åberopar sig på Luthers kritiska uttalanden samt håller före, att ett afvisande af verbalinspirationsteorien alls icke behöfver leda till förnekande »af den i Skriften framställda religionsläran».[1] I sitt fredsförslag uppställer Ahlman såsom en grundregel: »att ingen viss teori om den heliga Skrifts gudomliga ursprung är absolut nödvändig för att vörda de sanningar den innehåller». Han yttrar sig här med stor försiktighet om »ordinspirationen». Han vill icke förkasta den, då han nämligen »ingenting vill bestämma om Guds handlingssätt». Men bevisen för »ordinspirationen» anser han vara »byggda på slutsatser, som kunna vara oriktiga, och bygger därföre icke på dessa bevis sin tro, men vet själf, att hans tro på gudomligheten af Kristi lära är lika fast, som den var, när de förekommo honom bindande».[2] I de i Theologiska Skrifter införda dogmatiska uppsatserna har Ahlman ingående yttrat sig om inspirationsfrågan; här afvisas verbalinspirationen uttryckligen. Profeterna och apostlarna ha användt sina naturliga gåfvor och deras verksamhet har genom den helige Andes utomordentliga bistånd blifvit icke förringad, utan »ökad och framför allt förädlad». De äro »legati divinitus missi», i den mån som de framställa »ea, quae fidem et vitam hominum spectant». Ahlman vill därmed antaga en »realinspiration» med hänsyn till »det som utgör det egentliga verbum divinum, hvaraf *något* visserligen finnes i *alla* G. och N. testamentets kanoniska böcker, fastän detta är till omfånget i olika böcker olika, en olikhet, som troligen icke annorlunda än subjektivt kan bestämmas». Såsom bevis för ohållbarheten af ordinspirationens teorier hänvisar Ahlman bl. a. till textkritikens resultat. »Dessutom — tillägger Ahlman karakteristiskt — torde vid frågan om ordinspirationen ett gammalt godkändt ordspråk kunna användas: sapiens nihil facit frustra. Det synes nämligen, som skulle den Allvise, ifall han dikterat Bibeln, hafva gjort åtskilligt alldeles förgäfves». Ahlman slutar med att uttala sin

[1] T. Q. 1828, h. 1, s. 51.
[2] T. Q. 1828, h. 3, s. 6 f.

förvissning om, att »de äldre teologernas» farhågor med hänsyn till »kritiken» skola visa sig ogrundade. »De nyare teologer, för hvilka Bibelns auktoritet i afseende på dess väsentliga innehåll är likaså viktig som den varit för deras föregångare, lugna sig med det faktum, att kritikens resultater icke gjort någon enda af den protestantiska kyrkans grundläror vacklande, de anse säkerheten i detta hänseende hafva icke förlorat men vunnit genom kritikens fortskridande, hvarföre de äfven för kommande tider äro utan bekymmer».[1]

Vid den tid, då Quartalskriften började sin verksamhet, stod frågan om svenska kyrkans bekännelseskrifter och ställningen till dessa på dagordningen, särskildt med anledning af riksdagsförhandlingar i saken[2]. Ahlman klarlägger i sitt fredsförslag sin principiella ståndpunkt i bekännelsefrågan. Han säger sig därvid hysa framför allt två önskningar i den omdebatterade frågan. Han önskar för det första, att endast ett symbolum eller en enda symbolisk bok måtte antagas som läronorm, om nu öfverhufvud detta skulle vara nödvändigt. Ahlman uttalar sina tvifvel härom och ifrågasätter, att det skulle vara tillräckligt med en allmän lärobok, som följes vid folkundervisningen. Denna hänvisning till katekesen såsom lämplig läronorm stöder han med, att en bekännelseskrift lämpligen bör vara tillgänglig och begriplig för alla. Men detta är icke hans enda skäl. Det motiv, som närmast föranledt honom till detta förslag, kommer fram i följande ord: »Hvarför skulle icke läronormen kunna ändras efter tid och omständigheter, likaså väl som normen för den yttre gudstjänsten? Månne icke hvarje kyrkohandbok bär en stämpel af författarens troslära och således äfven af den tid, då den författades? Kan det då vara rätt och nyttigt, att såsom oföränderlig läronorm för alla tider antaga en skrift, som bär stämpeln af en viss tid?» Ahlman hänvisar ock till att de symboliska böckerna faktiskt icke längre gälla såsom oföränderliga läronormer i Sverige, »sedan den svenska kyrkan antagit såsom renläriga flera viktiga ändringar och tillägg i Swebilii katekes och därigenom icke visat sig anse symbola och symboliska böcker in extenso såsom

[1] Theol. Skrifter, s. 342—348.
[2] Reuterdahl recenserar i tidskriftens första häfte P. Wieselgrens stridsskrift i bekännelsefrågan »Hvilken är Sveriges religion» med följdskrifter.

lagar för lära och tro [1]. I sina följande teologiska arbeten uttalar Ahlman vid upprepade tillfällen sin tillfredsställelse öfver den omarbetning, som den gamla katekesen undergått [2]. När han 1841 omtrycker sitt fredsförslag i sina Theologiska Skrifter, modifierar han emellertid sitt uttalande om obehöfligheten af en symbolisk bok såsom läronorm: den »relativa nödvändigheten af de gamla symbola» har icke blifvit tillräckligt erkänd i uppsatsen från 1828 — »sedan jag kommit att tänka på behöfligheten och i vissa afseenden nödvändigheten däraf, att svenska kyrkan inför andra kyrkor kort och tydligt bevisar sig vara luthersk, vill jag hafva alla tre den odelade kyrkans symbola jämte Augustana confessio bibehållna utan att frånträda något af den frihet vid förklaringen, hvars yrkande till betydlig del utgör hufvudsaken i uppsatsen». [3]

Ahlmans andra önskemål i uppsatsen från 1828 rör just denna »frihet vid förklaringen». Skulle riksdagen komma att inskränka symbolernas antal, må icke denna »skenbara liberalism» användas som »grundval för en ny, om ock blott skenbar ultraism». Man må icke företaga sig något, som gör »buller och väsen af renlärighet»... något som »kunde göra lärares renlärighet eller icke-renlärighet till ett samtalsämne, kunde åstadkomma skrik eller mummel mot liberalt tänkande, som hällre taga renlärighetens lösen direkte ur Bibeln än ur dogmhistorien, ehuru de bättre än mängden af mun-ortodoxer känna den bibliska kärna, som ligger inom skalet af de gamla formlerna, och således icke förakta dem, fastän de anse dem för umbärliga och till en del något hårdskaliga». Den ed, som fordras af kyrkans lärare, kan endast afse läronormens »hufvudsakliga», »väsentliga» innehåll. Annars skulle ovillkorligen »de kunnigaste och samvetsgrannaste» komma att utestängas från läroämbetet. Alla längre gående fordringar äro i själfva verket fullkomligt uteslutna, sedan den nya katekesen blifvit antagen med kyrkolags giltighet. Skall en dylik ed fortfarande finnas, måste det uttryckligen sägas ifrån, att blott »det nödvändiga innehållet» besvärjes. Med en inskränkning af de symboliska böckernas antal »vinnes ingenting af betydenhet, ty i hufvudsaken stämma de alla öfverens». [1] Någon annan bundenhet än öfverensstämmelse »till anda och hufvudsakligt innehåll» är ej möjlig från protestantisk synpunkt. »Förf. medgifver — heter det — att uttrycket *hufvudsakeligt innehåll* lämnar, vid bestämmandet rum för godtycket, men tror, att det vore både fruktlöst och orättvist, att vilja lägga band på kyrkans blifvande representanter. Det vore *fruktlöst*, emedan de helt visst icke låta binda sig därmed, och *orättvist*, emedan dem tillkommer samma rättighet att, efter bästa förmåga, tolka den Hel. Skrift, som kyrkans reformatorer ägde och begagnade». [2]

1 T. Q. 1828. h. 3, s. 2 f.

2 Jmfr Theol. Skrifter. s. 48 och 213.

3 Theol. Skrifter, s. 351 f., noten.

De här angifna grundtankarna om ställningen till bekännelsen återkomma ofta i Ahlmans skrifter. Han är fullt öfvertygad om att själf befinna sig i den hufvudsakliga öfverensstämmelse med bekännelsen, hvilken han kräfver såsom en plikt af kyrkans lärare; och med detta det goda samvetets vittnesbörd är han obekymrad för hvad som från ett eller annat håll kan komma att invändas mot hans renlärighet, med anledning af att en eller annan af de satser han förfäktar står i motsats till »oväsentliga» uttryck eller satser i de symboliska böckerna. »Jag tänker icke — skrifver han — så framt jag någorlunda får vara i fred, strida med dessa hjältar, som framträda på stridsfältet i en förfärlig rustning af auktoriteter och med ännu förfärligare skrik och larm öfver vådan för tro och kristendom — för en glosa eller två, som vid en gammal kontrovers blifvit af pluraliteten fördömda». [3]

Vilja vi nu gå Ahlmans teologiska ståndpunkt litet närmare in på lifvet, kan det till en början ha sitt intresse att en smula belysa hans ställning till samtidens teologiska riktningar. När han framträder som teologisk författare i Quartalskriften räknar han med tre teologiska riktningar: supranaturalismen såsom en fortsättning af den gamla ortodoxien, rationalismen och den

1 Flera uttalanden af Ahlman gifva dock vid handen, att han ställer konkordieformeln på ett lägre plan än de öfriga bekännelseskrifterna. I en not vid fredsförslagets omtryckning 1841 tillfogar han ock, att han räknar det såsom en vinst att genom formuläret af 1828, som hänvisar till Augustana, särskildt konkordieformeln upphört äga förpliktande karaktär. — Theol. Skrifter, s. 356 f., jmfr s. 291.

2 T. Q. 1828, h. 3, s. 3—5.

3 Theol. Skrifter, s. 14 f.

mellan dessa båda ytterlighetsståndpunkter stående rationella supranaturalismen. För den nya insats, som gjorts med Schleiermacher, står Ahlman främmande. Han anmärker mot Bergqvist, att denne indelat de nyare teologerna i blott två »klasser» — rationalister och supranaturalister. Bergqvist har därigenom blifvit nödsakad att till rationalisterna föra äfven de rationella supranaturalisterna, framför allt af den grund att dessa senare icke godtaga den inspirationsteori, som Bergqvist själf tillsammans med supranaturalisterna synes hylla.[1] Ahlman går tillrätta med Bergqvist för att han, med denna uppfattning af de teologiska skolorna, kommer att räkna sådana män som Ammon och Bretschneider till de nyare systemer, »i afseende på hvilka det är svårt att säga, om de förtjäna mera löje än medömkan» (B:s ord om rationalisterna, närmast om de Wette).[2] Bakom Ahlmans invändning framskymtar, att just de båda af honom här nämnda teologerna äro de, med hvilka han själf känner sig närmast befryndad. I sitt fredsförslag framställer han sig själf mera direkt såsom solidarisk med den rationella supranaturalismens mellanriktning. »Förf. kan — heter det i en randanmärkning — icke undgå att anse det för ett fel att icke gifva akt på det ganska betydliga, hvari man öfverensstämmer med andra teologer, men endast på skiljaktigheterna, och att efter den gröfsta formen mäta alla formerna af den grundtyp, som man med eller utan skäl förkastar.» I detta stycke ha, fortsätter Ahlman, rationalisterna och ännu mera de rationella supranaturalisterna mycket att beklaga sig öfver. »Då förf. i 1:sta häftet af denna Quartalskrift antydt, att denna åsikt är hans egen», finner han sig böra anföra Ammons bestämning af riktningens grundtanke, för att läsarna må döma, »om den är ett oting». »Häraf slute — heter det till sist — ingen, att förf. i allt följer Ammon. Denna åsikt har, liksom rationalismen, många nyanser».[3] I sin debatt med Thomander 1830 talar Ahlman om »sin rationella supranaturalism, den båda hufvudpartierna må förklara för så inkonsekvent de vilja».[4]

Ahlman ville alltid söka hålla kursen mellan Scylla och Charybdis. Hans förhållande till ortodoxien har redan genom

[1] T. Q. 1828, h. 1. s. 56.
[2] T. Q. 1828, h. 1, s. 61.
[3] T. Q. 1828, h. 3, s. 11 f.
[4] T. Q. 1830, h. 1, s. 13.

det föregående något antydts. Han säger ibland, att det icke längre finnes någon »ortodox», om man med ortodoxi menar ett bokstafligt fasthållande vid den äldre protestantismens läroformuleringar. Bergqvist ville vara utpräglad supranaturalist och stå på ortodoxiens ståndpunkt, men Ahlman konstaterar med uppenbar tillfredsställelse, att detta icke lyckas honom — han talar nämligen icke om förlusten af det ursprungliga fullkomlighetstillståndet såsom totalis carentia et defectus Dei: »det är långt ifrån rec. att vilja med denna anmärkning kasta den ringaste skugga på förf:s renlärighet. Tvärtom gläder det honom att se en teolog, som uppmanar till strid och, när han anser polemisk stränghet böra användas, däri föga eftergifver de gamla, hafva genom en egen oskyldig afvikelse fråndömt sig själf rättigheten att efter de symboliska böckerna in extenso granska och ogilla andra teologers med kyrkans egentliga bekännelse förenliga meningar».[1] Ahlman vill f. ö. opponera sig emot, att termen ortodoxi, såsom ofta sker, usurperas af det gamla lärosystemet och dess, så vidt möjligt, slafviska efterföljare — man erinre sig i detta sammanhang den vikt Ahlman lägger på att t. ex. den nyantagna katekesen för »renlärighetens» talan. I sin replik till Thomander gör han en distinktion mellan »den lutherska ortodoxien» och »det gamla ortodoxa systemet»; han vill hålla sig till den förra, som då snarast betyder den lutherska grundåskådningen, men icke till det senare. »Den förra har redan, både vid den lärda bearbetningen och vid den populära framställningen, antagit mycket olika, men dock oskadliga former, och *kan* visserligen antaga ännu flera sådana. Det senare kan icke betydligt förändras utan att upphöra att vara system eller blifva ett helt annat. De jämkningar, som i nyare tider blifvit försökta, hafva visat, å ena sidan att författarne emottagit intryck af tidehvarfvets odling, men å den andra att de icke gjort systemet såsom sådant till sitt eget».[2] Ahlman tillåter sig också ofta ganska skarpa anmärkningar mot detta »gamla system». Han vill visserligen icke »nedsätta» dess vetenskapliga värde. Men just emedan det »är med så mycken filosofisk lärdom och skicklighet, så på en gång fint och konsekvent utbildadt, kan det

[1] T. Q. 1828, h, 1, s. 42.
[2] T. Q. 1830, h. 1, s. 71.

i närvarande tidehvarf och sedan filosofien tagit så många, från hvarandra och från de äldre så mycket afvikande riktningar, icke bibehålla en allmännare kredit». Man må icke tillmäta de från den gamla filosofien stammande termerna alltför stor vikt. Luthers exempel må visa, »att varande och blifvande teologer kunna göra sig oberoende af kyrkans termer utan att förtjäna, att kättarenamn häftas vid deras egna». Man må minnas, att de gamla termerna mera afsett att »afsöndra villfarelser» än att »beteckna det positiva i kyrkans begrepp» — till detta negativa ändamål kunna de också till en viss grad begagnas äfven af sådana teologer, som vid de positiva benämningarna hälst nyttja andra uttryck. Med allt erkännande af »den gamla byggnadens» förtjänster kan man dock icke afstå från försök till nybyggnad. »Visst känner förf. aktningsvärda män med både lärdom och skarpsinnighet, som med några små ändringar i inredningen, hvilka i långliga tider tillåtits, däri funnit och finna sig väl, men han känner andra, lika förtjänta af aktning, som icke funnit, eller med sitt begreppsförråd kunnat finna den beboelig. De sistnämnde kunna mera än de förra kallas tidehvarfvets söner, emedan de mera tillägna sig dess egenheter, äfven, medgifvom det, af sämre slaget, och äro således, efter naturens vanliga ordning, till antalet de fleste, hvaremot de förre, ehuru i beröring med tidskulturen, stöta från sig allt hvad de icke kunna använda och löpa därföre fara att förkasta en betydlig del af det goda. Men hvem vill tadla tidehvarfvets söner, om de uppföra nya boningar för sig själfva och tillbjuda andra att försöka dem, när de såsom främlingar besökt den gamla byggnaden, sonderat grunden och funnit den på flere ställen sandig, sonderat murarna och upptäckt remnor, konstigt fyllda, men med öfverstruken lera, och i hela huset icke träffat ett enda rum, som varit fritt från takdropp vid spekulationens regnskurar?» Äfven om tillsvidare endast förberedande byggnadsarbete skulle kunna utföras, så samlas dock »materialier», hvaraf möjligtvis framtiden kan uppföra en boning »beboelig såsom den gamla för tidehvarfvets söner och kyrkans rättrogne, förenade i samma fysiska personer». [1] När Ahlman 1841 trycker om den uppsats Om Jesu syndfrihet, hvarur ofvanstående är hämtadt, tillfogar han några randanmärk-

[1] T. Q. 1830, h. 1, s. 24—26.

ningar, som tyda på en i viss mån förändrad hållning. Han finner sitt omdöme om det gamla systemet »något för strängt, i synnerhet i uttrycken» samt hänvisar till, att han i sina dogmatiska uppsatser användt »en god del af de gamla termerna och sökt visa, att åtskilliga rum i den gamla byggnaden kunna genom reparation blifva beboeliga». Ahlman vidhåller emellertid alltfort, att byggnaden »såsom ett helt» icke kan återställas — »det som från början haft för lös grund måste få förblifva ruin». Ahlmans bemödanden gå nu ut på en ny byggnad »med tillhjälp af de brukliga materialierna i den gamla», men man måste i så fall, säger han, »göra försöket i en mycket mindre skala» och »får åtnöja sig med att låta tron och den insedda trosnödvändigheten fylla de luckor, med hvilka dialektiken icke med framgång kan befatta sig». [1]

Ahlman kände sig med sin rationella supranaturalism vara skild från rationalismen, hvilken f. ö., såsom han inser, redan sett sina bästa dagar [2]. »Rec. är icke rationalist», skrifver Ahlman i sin granskning af Bergqvists afhandling, och i sin replik till denne i tidskriftens nästa häfte förklarar han, att han egentligen betraktar Bergqvist såsom »en bundsförvandt, som i största välmening blottställer den gemensamma saken» — ett uttalande, som visar, att Ahlman ville betrakta sig såsom sakligt sedt närmare sammanhörande med supranturalismen än med rationalismen. Han betraktar, vill det synas, snarast sin rationella supranaturalism såsom »en nyans af supranaturalismen». [3] Rationalismen gör enligt Ahlman icke rättvisa åt kristendomens historiska och positiva karaktär, därför blir ock »förnuftets religionslära» ofullständig och bristfull. »Det kan icke nekas — heter det — att Kristi historia, betraktad från rationalismens ståndpunkt, blir något annat, än den är efter de historiska urkunderna, hvarigenom kristendomens positiva grundläror förlora den reela basis, på hvilken det af Kristi apostlar förkunnade evangelium är uppfördt. På denna basis hvilar förf:s egen tro. Han tackar Gud därföre och är nu mera säker, att hvarken historisk eller filosofisk kritik skall kunna störta den omkull». [4]

[1] Theol. Skrifter, s. 274.
[2] Jmfr T. Q. 1828, h. 1, s. 56.
[3] Jmfr T. Q. 1828, h. 1, s. 56.
[4] T. Q. 1828, h. 3, s. 11.

Ordet »numera» tyder på, att saken icke alltid tett sig på samma sätt. Bland Ahlmans i Lunds universitetsbibliotek förvarade papper finnas några af mig i Kyrkohist. årsskrift 1908 offentliggjorda anteckningar från 1796, som visa, att den unge magistern då stått en utpräglad rationalism vida närmare. Men huru bestämdt än Ahlman nu vill afvisa rationalismen, är han samtidigt på det högsta angelägen om, att den icke må blifva föremål för »den förhastade och obilliga dom, som så ofta afkunnas af de stränge supranaturalisterna». Omedelbart efter det Ahlman deklarerat sin afvikelse från rationalismens behandling af den historiska kristendomen i de nyss anförda orden, fortsätter han: »detta oaktadt erkänner förf., att den ideella kristendom, som ganska väl kan stå tillhopa med en konsekvent rationalism, förtjänar i hans tanke namn af kristendom, ehuru den är af ett särskildt slag; ty han ser intet skäl, hvarföre rationalisten icke skulle kunna, trogen sina grundsatser, sätta Kristus öfver alla andra visa och människosläktets välgörare och på en höjd för sig själf, ehuru han icke kan sätta honom på en höjd, dit det är rent af omöjligt för någon annan att komma».[1] Ahlmans bedömande af rationalismen utgår — såsom han säger i skriften mot Thomander — från hans »uppriktiga önskan att kunna erkänna och akta såsom kristendomsbröder så många som möjligt»[2]. Denna hans önskan är den egentliga bakgrunden för de båda teologiska debatter, i hvilka han var inveckladi Quartalskriftens första årgångar, med Bergqvist och med Thomander. Såsom redan af det föregående framgått, fann Ahlman Bergqvists framställning med dess starkt känslobetonade förkastelsedomar sakna nödig vetenskaplig grundlighet och saklighet, han fann också Bergqvists egna i romantikens färgprakt skrudade satser synnerligen dunkla och inkonsekventa.[3] Äfven Thomanders ofvannämnda uppsats hade sin

[1] T. Q. 1828, h. 3, s. 11.

[2] T. Q. 1830, h. 1, s. 24.

[3] Bergqvist hänvisade till Fr. Schlegel såsom en bland samtidens störste tänkare. — Af ett i den Ahlmanska brefsamlingen förvaradt bref från Esaias Tegnér till Ahlman, dateradt den 27 nov. *1827*, vill det synas, som om Tegnér haft Ahlmans recension öfver Bergqvist till påseende i manuskript. Tegnér skrifver, att han återsänder rec. öfver Bergqvists bok och därvid »på det högsta tackar för lånet». »Jag har verkligen, med högsta intresse läst och omläst din skrift och vet icke hvad förf. därpå förnuftigtvis skall svara, ty den både filosofiska och teologiska inkonsekvensen i hans rapsodi är, som jag tycker, utan hjälp blottad. Många anmärkningar, som du med din vanliga moderation framställt, hade jag skärpt, och flere andra kunde tilläggas. Jag förmodar, att denna recension kommer att ge anledning till en vidlyftig polemik, och jag torde då få eller *söka* mig tillfälle att yttra min mening. Ty jag kan omöjligt låta teologiens fosforister fördunkla vetenskapen och eruera den lilla smula religion, som ännu möjligtvis kunde räddas undan den allmänna konkursen.» Det teologiska samarbete, som detta Tegnérs bref tyder på, hade sin grund i nära besläktad teologisk åskådning — äfven Tegnérs teologiska sympatier gingo i riktning åt en »rationell supranaturalism».

udd riktad mot rationalismen. Han villa uppvisa, att rationalismen, när den bygger på idén om Jesu moraliska fullkomlighet såsom det väsentliga i kristendomen, i självfva verket bygger på lösan sand. Hans bevisföring går ut på, att åtskilligt af det Jesus gjort och sagt icke håller måttet, försåvidt det skall betraktas blott från moraliska synpunkter, och han hänvisar därvid bl. a. till berättelserna om Jesus vid tolf års ålder i templet, frestelsen, de besatta och svinhjorden, Jesu afvisande ord till sin moder och sina bröder, förbannelsen af fikonträdet, Jesus och äktenskapsbryterskan samt Jesu klagan på korset. Tendensen kommer med all tydlighet fram i afhandlingens slutord: »Man må nu häraf döma, å hvilkendera sidan sanning, rätt och klokhet befinna sig, antingen å apostlarnes, som lägga en jämförelsevis ringa vikt på bevisen för Jesu syndfrihet, men däremot en så mycket större på ådagaläggandet, att han är Kristus, hvaraf syndfriheten redan enligt det profetiska begreppet själfmant följer, eller å de nya teologers, som omvända satsen. Oss synes det, som vore intet att vinna men mycket att förlora genom neoteriserandet i kristendomen».[1] När Ahlman vänder sig mot Thomander, är hans tendens den motsatta: att i största mån kunna gifva utrymme åt rationalisterna och att söka uppvisa åtminstone det relativa berättigandet af deras argumentering. Äfven om rationalisterna icke nå fram till tron på Kristi gudom, så kunna de dock från sina principer finna rum för en utomordentlig uppskattning af Jesu person och lära, och denna uppskattning bör man icke söka förvägra dem. Rationalismens allmänna princip »tvingar för ingen del att tro Jesus hafva varit ett af de två: svärmare eller bedragare. Har icke världshistorien för en hvar, som tror på en vis världsregent, tillräck-

[1] T. Q. 1829, h. 4, s. 32.

ligen bevisat, att Jesus varit det öfver all jämförelse bästa redskapet till människosläktets förädling?... Vore än icke Jesus Kristus sann Gud, född af Fadren i evighet, så förblefve han dock den under mer än 18 seklers lopp genom världshistoriens oupphörligt ljudande himlaröst för Guds älsklige Son förklarade underbart stora människan. Den rationalist, som kan höra denna röst och tror den såsom en röst från himlen, han har en tro på Jesus, som i det väsentliga öfverensstämmer med åtskilliga supranaturalisters, t. ex. äldre och nyare socinianers, hvilka ingen vägrat namn af kristna, ehuru allmänt man i äldre tider vägrat kalla dem kristendomsbröder och akta dem såsom sådana».[1] För att motivera det berättigade i rationalismens tal om Jesu sedliga fullkomlighet, söker Ahlman i detalj gendrifva Thomanders invändningar samt uppvisa, att de af honom debatterade Jesusorden och Jesusgärningarna äro oangripliga från moralisk synpunkt. — Den bevisföring som presteras i denna diskussion har såväl å Thomanders som å Ahlmans sida sina svaga punkter. Thomanders argumentation stöder sig ofta mera på hvad som är konventionell uppfattning än på en djupare etiks fordringar. Ahlman vill då mäta det som berättas i evangelierna med en högre etiks måttstock och visa, att det som angripes i själfva verket icke strider mot »en filosofisk moral». Men i försvaret för t. ex. förbannelsen af fikonträdet och skildringen af demonerna och svinhjorden ledes han in i kasuistiska resonnemanger med tämligen trivial bismak. Den form, som Thomander gifvit sin fråga, är otymplig och missvisande.[2] Men Ahlman saknar å andra sidan blick för sanningsmomentet hos Thomander: att vi icke kunna komma tillrätta med Jesu persons suveränitet, så länge vi hålla oss blott och bart till etiska kategorier.

[1] T. Q. 1830, s. 21 f.

[2] I ett bref till Tegnér har C. A. Agardh elakt karrikerat Thomanders afhandling i Quartalskriften. »Gången af hans bevisföring är — skrifver Agardh — att efter Kristus uppfört sig så inkonsekvent... så lågt, så oförnuftigt att, vore han människa, förtjänte han icke ens att sättas vid sidan af Sokrates, måste han vara Gud.... Tendensen må vara hvilken som hälst, så är dock den i afhandlingen utförda dialektiken uppenbarligen falsk. Icke är Kristus *Gud*, för det han är en *degraderad* människa.» Agardh till Tegnér april 1832, tryckt hos AULÉN, Ett och annat från H. Reuterdahls lundatid, Kyrkohist. årsskrift 1906.

Ahlman vill alltså själf räkna sig med bland den »rationella supranaturalismens» män. Det är då fråga om hvad som för Ahlmans vidkommande döljer sig bakom detta namn — vi må följa hans direktiv att icke stanna blott med att ha »hänfört en författare till en passande klass». När Ahlman omnämnts i litteraturen, har han ofta omtalats såsom »kantian». I hvilken grad kan det vara berättigadt att benämna honom kantian? Hvad fann Ahlman hos Kant? Det är ju intet tvifvel därom, att icke Kant varit den af filosoferna, som stått Ahlman närmast och som han lärt mäst af[1]. Att han fått sin filosofiska skolning hos Kant märkes också åter och åter i hans författarskap och alldeles särskildt i hans Inledning till Moraltheologien. De begreppsbestämningar, som här möta, äro i många fall hämtade direkt från Kant; vid flere tillfällen jämför Ahlman Kants bestämningar med »den Wolffska skolans» med det resultat, att han stannar för Kant[2]. Det vore emellertid oriktigt, om man ville låta inflytandet från Kant gälla blott det formella — den etiska fördjupning, som Kants etik betydde i jämförelse med den tidigare upplysningstidens optimistiska lycksalighetsetik, har satt sina tydliga spår hos Ahlman. Lika tydligt är emellertid, att Ahlman i sin moralteologi vill dels utfylla Kant och dels gå andra vägar. Framför allt vill han icke stanna vid en formell moralprincip. I stället för att sätta sedelagen och det kategoriska imperativet såsom det primära vill Ahlman låta »det öfversinliga goda» eller »ändamålet» vara det primära och sedelagen det härledda, något som för honom själf sammanhänger med, att han »icke skrifver en filosofisk utan en teologisk moral». I öfverensstämmelse med denna utgångspunkt vill Ahl-

[1] Till Schelling ställde sig Ahlman utprägladt kritisk. Svensk litteraturtidning för 1814 hade infört en artikel om den Schellingska filosofien; man häfdade här denna filosofis stora betydelse för teologien och uppmanade till diskussion om saken. Till följande årgång uppsände Ahlman en kort anonym artikel om »Den nya philosophien», hvari han gör gällande, att man, innan man talar om denna filosofis betydelse för teologien, måste se till, att dess grund står fast. Det gör den — enligt Ahlman — icke. »Hur kommer man — frågar Ahlman bl. a. — utan språng från åskådningens sfär, där man konstruerar, till tankens, där man skall bevisa?» — Sv. litteraturtidning 1815, sp. 209—215. Jmfr senare kritiska uttalanden om Schelling i T. Q. 1830, h. 1, s. 23.

[2] Jmfr t. ex. Theol. Skrifter, s. 32 f., 42 f., 54.

man ersätta Kants nakna »aktning för lag» med »kärlek». Han vill därmed i anslutning till N. T. gifva etiken ett rikare innehåll — »aktning uttrycker blott en del af det som kärlek innefattar» — men han är på samma gång öfyertygad om, att afståndet från Kant icke är så stort som det kunde synas. »Mig förekommer det, som hade den store filosofen ovetande sammanfogat det öfversinliga goda med sedelagen, emedan det knappast kan stå tillsamman med människonaturen och därföre knappt förnuftigtvis fordras, att människan skulle hafva aktning för ett blott formellt bud».[1]

Går man från etiken öfver till dogmatiken, växer afståndet från Kant. Visserligen uppställer Ahlman krafvet på en grundläggande kunskapsteoretisk undersökning. »En fullständig förnuftskritik är — heter det — svår att utarbeta; men . . . hvarje annan väg leder endast till osäkra förmodningar och ytliga resonnemanger.» Det är »nödvändigt att känna förnuftets kraft både till dess lagar och gränser, om man vill annorlunda än på måfå bestämma, hvad förnuftet under fortgången af dess utveckling skall utreda eller icke».[2] Ahlman har emellertid icke — lika litet som den teologskola han tillhör — utnyttjat Kants kunskapsteoretiska undersökningar för frågan om den religiösa kunskapens art. Icke heller bygger Ahlman på de sidor i Kants filosofi, som blefvo utslagsgifvande för de af honom beroende rationalisterna. Han vill icke låta religionen härledas ur moralen, icke heller vill han mäta »den positiva religionen» — kristendomen — med den moraliska förnuftstron som mått. Hans tankegång är i stället den för den rationella supranaturalismen karakteristiska, att — såsom det hette hos Ammon — uppenbarelsen genom Kristus icke står emot förnuftet, men är detta vida öfverlägsen. Eller — såsom Ahlman själf säger: förnuftets religionslära är ofullständig och det bristande kan endast fyllas af kristendomen[3].

---

[1] Theol. Skrifter, s. 46 f. samt s. 52.

[2] T. Q. 1828, h. 1, s. 55.

[3] Af det ofvanstående framgår, att Ahlmans beroende af Kant icke sträcker sig alltför djupt in i hans teologiska grundåskådning. Dock reducerar Reuterdahl alltför mycket Kants betydelse för Ahlman, när han i sin recension af Ahlmans Theologiska Skrifter (T. Q. 1841, s. 321) säger, att öfverensstämmelsen med Kant »blott är partiell och skenbar». »Partiell» är den väl, men alldeles icke »blott skenbar».

Vid sina utredningar af frågan »förnuft och uppenbarelse» är Ahlman först och främst angelägen att framhålla, hurusom kristendomens »positiva grundläror» icke stå i strid med förnuftet utan snarare ligga s. a. s. i förnuftets linje, samt att — i sammanhang härmed — betona den s. k. allmänna uppenbarelsens stora betydelse och räckvidd. Hvad filosofen »på sin egen ståndpunkt» saknar, gifves honom af kristendomen. Dess »positiva dogmer» kunna visserligen icke »filosofiskt bevisas», men de kunna dock »med full konsekvens» tros. Hvad som ligger i detta »med full konsekvens» framgår af följande resonnemang. Dogmerna ha för filosofen såväl ett teoretiskt som ett praktiskt intresse. De gifva honom ett teoretiskt-estetiskt ideal — människosläktet såsom en helhet och den mänskliga fullkomligheten såsom förverkligad i Jesu person — samt ett praktiskt: lifvet i Jesu efterföljd och människornas förening med Gud och med hvarandra i Guds rike. Från denna utgångspunkt te sig kristendomens centraldogmer såsom liggande i förnuftets linje, något som Ahlman närmare söker uppvisa ifråga om kristendomens nådestanke, syndaförlåtelsen för Kristi skull, den helige Anden och treenigheten. »Då den kristlige filosofen i Kristus ser maximum af förening mellan Gud och en människa, månne det då kan förekomma honom förnuftsstridigt att tro kristendomens lära om nådens hos Kristi bekännare fortfarande verkningar syftande på enhet med Gud och med Kristus?» På samma sätt blir det »det enklaste och säkraste» att söka syndaförlåtelsen i gemenskap med Kristus och för hans skull. Tron på en skapare och världsregent samt på den mänskliga friheten är icke »tillgängligare för människoförnuftet än själfva mysterium trinitatis, om det afklädes den symboliska dräkten[1]. Ahlmans här återgifna resonnemang syftar närmast till att visa »rationalisten» öfver till »kristendomens positiva grundläror». För den, som tar sin utgångspunkt i förnuftets religionslära, ligger — det blir Ahlmans hufvudtanke — vägen öppen till »alla kristendomens viktigaste dogmer,» om de än komma att antagas i en annan form än »den bokstafligt kyrkliga».[2]

---

[1] Jmfr Theol. Skrifter, s. 157: »man vakte sig för att påstå Biblens och Kyrkans trinitetslära vara stridande mot förnuftet».

[2] Theol. Skrifter, s. 349 ff.

Det säger sig själft, att Ahlman skall lägga stark vikt vid »den allmänna uppenbarelsen». Han vill icke inskränka den helige Andes verksamhet för »människans högsta förädling» endast till Ordet och sakramenten och vill f. ö. häfda, att äfven Skriftens eget innehåll »icke helt och hållet öfverstiger förnuftets verkningskrets». Sina tankar härom stöder Ahlman, såsom man kunde vänta, på den gammalprotestantiska indelningen i articuli mixti och puri [1]. I själfva verket utgöra — säger han — »de egentliga troshemligheterna, om man ser på extentionen, den vida minsta delen af den gudomliga uppenbarelsen». Såväl när det gäller »lagen» som när det gäller »de blandade trosartiklarne» har man i allmänhet icke funnit det betänkligt att »nyttja sitt förnuft så godt man förstått». Synnerligen karakteristiska äro följande ord: »till och med stränga ifrare mot förnuftets anspråk i trossaker, bland hvilka man ej kan undgå att räkna själfva vår *annars store* (kursiv. af mig) Luther, hafva ... begagnat rätt mycket och rätt ofta förnuftets biträde vid salighetslärans föreställning och lärt, om icke i samma ordalag, dock i hufvudsaken detsamma, som finnes hos gamla hedniska filosofer». Till denna tanke om den allmänna uppenbarelsens omfång återkommer Ahlman ofta. Den allmänna uppenbarelsen är också den ett nådemedel [2], som »sätter bommar för naturfördärfvet,» och »den senare filosofien», t. ex. Sokrates' och Platos, »var för hedningarna en förberedelse till kristendomen, liksom Gamla testamentets skrifter voro det för judarna» [3]. Ahlman vill icke härmed »göra de bästa bland kristna och icke-kristna lika» — det skulle innebära ett föringande af Ordets och sakramentens nåd — men han vill »väcka uppmärksamhet på värdet af den allmänna nåden, hvars verksamhet äfven utom den kristna kyrkan af renlärige teologer icke förnekas men sällan omtalas». [4] Huru högt Ahlman i själfva verket skattar betydelsen af den allmänna uppenbarelsen framgår tydligast af ett uttalande, gjordt i samband med utredningen af gudsbelätet och arfsynden. Han skrif-

[1] Ahlman tänker sig, att en framställning af »den systematiska teologien» bör begynna med »den med förnuftsreligionen gemensamma läran om Gud och hans egenskaper». — Theol. Skrifter, s. 111.

[2] Theol. Skrifter, s. 50.

[3] Theol. Skrifter, s. 128.

[4] Theol. Skrifter, s. 320.

ver här: »försoningens och helgelsens nåd anser jag för tillgängelig äfven för dem, som sakna den särskilda uppenbarelsen, när de, så godt de kunna, begagna Guds allmänna uppenbarelse i skapelsen och försynen, och tror, att Guds ande icke behöfver [vara] och icke är bunden vid de för de kristna visserligen högst dyrbara nådemedlen, men kan verka och verkar på botfärdiga syndares förstånd och vilja på ett sätt, som icke ingår i den af oss kända nådens och salighetens ordning... Icke kristnas tro föreställer jag mig såsom grundad i ett slags aning, icke i egentelig dogm. Den synes mig kunna närmare jämföras med de fromme fäders i det gamla testamentet, som lefde och dogo förr än messias-idén af de senare profeterna var utbildad». [1]

För den närmare kännedomen om Ahlmans rationella supranaturalism skulle det ha sitt intresse att i detalj följa hans utveckling af de olika dogmatiska hufvudpunkterna, sådan denna möter i hans Theologiska Skrifter under en fortgående diskussion med den äldre protestantismens lärobestämningar. Med all uppenbar sträfvan att anknyta till dessa lärobestämningar förbehåller sig Ahlman frihet »i form och bisaker». [2] Ett detaljeradt ingående på Ahlmans dogmatik skulle här föra alldeles för långt. För att vinna en inblick i, huru Ahlman fattar denna frihet i form och bisaker, kan det emellertid vara tillräckligt att något beröra en hufvudpunkt, hans försoningslära.

Han begynner sin framställning af försoningen med följande karakteristiska ord: »de tvenne bekanta teorierna om satisfactio Christi vicaria, Anselms och Grotii, den förra af äldre, den senare af nyare teologer med flera eller färre modifikationer antagen, äga olika spekulativt värde, men äro icke mera åtskilda, än att de bägge kunna tjäna till former af kyrkläran, hvaraf följer, att teologien utan att äfventyra egenskapen af ortodox, kan fritt välja den, som bäst tillfredsställer hans eget spekulativa intresse». Själf anknyter Ahlman närmast till Grotius, men vill något utfylla hans teori, då den icke synes honom ha upptagit »all den dithörande sanning, som kan hämtas ur Skriften» [3]. Såsom ingressen låter förmoda, har Ahlman åtskilliga invändningar

[1] Theol. Skrifter, s. 211 f.

[2] Jmfr förordet till Theol. Skrifter, s. II f.

[3] Theol. Skrifter, s. 280 och 286.

mot försoningslärans behandling inom den äldre protestantismen. Specielt är det begreppet imputatio, som uppkallar honom till kritik. I sin moralteologi bestrider han i ett kapitel om »tillräknande och samvete», att arfsynden skulle kunna tillräknas människan »till egentlig eller moralisk skuld» samt att Kristi verk skulle kunna tillägnas »till egentlig och moralisk förtjänst». Det Kristus gjort kan icke tänkas såsom något »moraliskt eget» hos någon annan än hos Kristus själf. Ahlman väntar sig den invändningen häremot, att vårt förnufts tankar icke kunna vara utslagsgifvande — Guds tankar äro ju icke våra tankar. Men — vill han då säga — »det högsta förnuftet kan så mycket mindre vara alldeles motsatt det lägre och oändligen ofullkomligare som det senare har det förra till ursprung». Att Guds tankar äro »absolut fullständiga» under det att våra äro blott brottstycken, »det berättigar eller förpliktar oss alldeles icke att förkasta våra tankar, när de tydligen utgå från det sunda människoförnuftet, men blott att sätta gräns för vårt anspråk på vetande, när förnuftets undersökningar icke gifva något alldeles säkert resultat».[1] Ahlman vill med sin opposition mot begreppet imputatio uppenbarligen träffa en i juridisk riktning gående tolkning af försoningen. Hvarför är ordet imputatio så kärt, frågar han. Och svaret blir: »jo, därmed vinnen I, att det kan *synas* gå till inför Guds domstol, hvarest det dock, efter edert eget påstående, endast är fråga om salighets utdelning efter fri nåd, ungefär så som det tillgår inför en mänsklig domstol, hvarest fråga endast är om rättvisa».[2] Vid behandlingen af försoningsläran i de dogmatiska uppsatserna anknyter Ahlman till hvad han tidigare sagt om imputatio. Han skulle — heter det — visserligen kunna ha användt sig af uttrycket och därmed kunnat »undvika att vara anstötlig för de läsare, som ana neologi, när gamla termer förkastas». Men han har icke velat detta: »en sådan ackomodation anser jag för min del icke värdig en vetenskapsman, som, när han framställer kyrkans gamla lära, gör den i det hela mera otjänst än tjänst, om han nyttjar de gamla uttrycken, då de äro olämpliga och försvunnit ur det vetenskapliga språket.» Såsom »symboliskt» kan uttrycket imputatio visserligen ha ett visst berättigande i »den populära undervisningen», men det kan omöjligen tagas, »efter den strängaste ordalydelsen», då det är klart, att den oskyldige och absolut helige Kristus icke kunde lida de allra svåraste syndastraffen — samvetskvalen.[3] Om en satisfactio vicaria vill Ahlman emellertid tala. I öfverensstämmelse med sin tankegång, att kristendomens »grundläror» ligga s. a. s. i förnuftets linje, vill han göra gällande, att en objektiv försoning i själfva verket »ligger människotanken närmast och att oskyldiges lidande för skyldige är den enklaste och naturligaste vägen för begreppet», hvarvid han såsom stöd för denna synpunkt hänvisar på den rol, offertanken genomgående spelat inom religionens värld.[4] Hufvudsynpunkten i hans satisfaktionslära blir sedan bemödandet att i Jesu lif och offerdöd se enheten af Guds godhet och helighet. Hans tankegång kommer på ett karakteristiskt sätt fram i slutorden, som jag här anför. »Till följe af det föregående är statisfactio, eller i min tanke rättare meritum Jesu Christi θεανθρώπου, hans i människors ställe utståndna lidande och död, tillfredsställande såsom ett analogon poenae sedelagens och Guds rättfärdighets fordringar och faktiskt uppenbarande i innerlig förening med denna Guds egenskap och med hvarandra inbördes hans helighet, godhet, sannfärdighet och vishet, och med detsamma den mänskliga helighetens, d. v. s. Guds- och människokärlekens ideal; allt detta med påföljd, att möjligheten att erhålla befrielse från de förtjänta straffen och vinna delaktighet i den eviga saligheten blifvit åt alla syndare förvärfvad».[5]

Det föregående har åtminstone något så när visat hvad den rationella supranaturalismen innebar för Ahlman. Den religion, som kan vinnas på förnuftets och den allmänna uppenbarelsens grund, får sitt komplement i den historiska kristendomen och dess »positiva grundläror». Vägen öfver till dessa är icke svår att vandra. Förnuftet visar självt öfver till sitt komplement och detta befinner sig i bästa öfverensstämmelse med de kraf förnuftet ställer, såsom den rationella bearbetningen af kristendomens grundläror nogsamt visar. Visserligen medför en dylik rationell bearbetning en viss ombildning af den äldre protestan-

[1] Theol. Skrifter, s. 75—77.
[2] Theol. Skrifter, s. 79 f.

[3] Theol. Skrifter, s. 282.
[4] Theol. Skrifter, s. 285.
[5] Theol. Skrifter, s. 294.

tiska dogmatikens formuleringar. Men denna ombildning betraktar Ahlman på intet sätt såsom någon brytning med lärotraditionen eller någon afvikelse från »renlärigheten». Renlärighet är icke någonting slutgiltigt fixeradt. Man kan godt vara »obefläckadt renlärig» utan behöfva låta binda sig »vid hvarje symboliskt jota».[1] Ahlman är fullt förvissad om, att den rationella bearbetning, som han underkastar lärobestämningarna, blott i form och bisaker men aldrig i det väsentliga afviker från kyrkans bekännelse. Synnerligen karaktäristiska äro några ord, med hvilka han en gång ville besvara en fingerad fråga, om icke tanken på dogmernas rationella bearbetning leder till en väsentlig förändring af bekännelsen. »Jag frågar tillbaka — heter det — hvad skulle då följa däraf, om ock så vore? I händelse det allmänna människoförnuftets symbolum skulle befinnas rakt fram strida mot äfven vår egen kyrkas, hvilketdera bör mest respekteras? Jag sade: i *händelse* — och just därföre, emedan denna *händelsen*, i afseende på *min* kyrka, icke är, kan jag, utan att blygas, vara däri lärare och vidröra, såsom författare, dess dogmer, utan att förneka dem».[2] Det är helt naturligt, att Ahlman från sina utgångspunkter betraktade sin motsättning såväl till supranaturalismen som till rationalismen såsom blott relativ. Hans position illustrerar det välkända förhållandet, att de teologiska skolorna från upplysningstidens sista skede i själfva verket ligga på samma plan, arbetande med samma förutsättningar, samt att den ofta synnerligen häftiga strid, i hvilken den rationella supranaturalismen tog del såsom förmedlande, när allt kom omkring blott gällde ett mer eller mindre, icke någon principiell åtskillnad i fråga om totalåskådningen. Helt annorlunda betraktade Ahlman den spekulativa teologien, när han under sina sista år, med anledning af E. G. Brings uppträdande i den spekulativa teologiens tjänst, fann sig uppkallad till gensaga. Här syntes honom motsatsen ingalunda såsom blott relativ. I den spekulativa teologien såg han tvärtom en motståndare, som af alla krafter måste bekämpas och detta såväl i teologiens som i kyrkans intresse.

Hafva vi i det föregående nödgats sysselsätta oss jämförelsevis utförligt med Ahlman för att få en behöflig bakgrund

[1] Theol. Skrifter, s. 291.
[2] Theol. Skrifter, s. 77.

till hans uppträdande i striden om den spekulativa teologien, så kunna vi i stället fatta oss så mycket kortare i fråga om de förutsättningar, med hvilka Bring gick till denna strid. Ty Bring hade vid denna tid ännu icke egentligen något teologiskt förflutet. Hans teologiska skriftställarskap hade tämligen nyss begynt, och i detta författarskap framträder han redan i första stunden såsom »spekulativ» teolog. Brings första teologiska arbete, hans 1837 publicerade specimen för teologisk docentur, bar titeln: Bör utredandet af unio personalis och communicatio idiomatum kvarstå i dogmatiken eller förklaras blott tillhöra dogmatikens historia? Man möter här den grundåskådning, som Bring i sina närmast följande skrifter ytterligare utvecklar.[1] Grunden till, att en sådan fråga som den här upptagna framställes, ligger, vill Bring säga, i själfva dogmatikens uppgift. Dogmatiken kan nämligen icke stanna vid det empiriskt gifna, den måste söka att »begripa» detta; och med »begripa» menas då på äkta hegelskt vis »att återföra det [empiriskt förhandenvarande] på sina allmänna principer, sina oföränderliga, eviga lagar och att visa, huru detta allmänna i det särskilda, det gifna, framträder och — så att säga — förverkligar sig». En sådan uppgift måste framför allt tillkomma den protestantiska dogmatiken, då denna icke vet af »någon mänskligt oinskränkt gällande auktoritet». Dogmatikens föryngring beror af två faktorer, nämligen däraf att »de filosofiska begreppen fulländas och insikten i Guds ord tilltager».[2] Brings hållning till de i titeln angifna begreppen är synnerligen karaktäristisk för den gren af den spekulativa teologien, som genom en filosofisk bearbetning af de gamla lärobestämningarna sökte återgifva dessa en betydelse, som de förlorat under rationalismens tid. I motsats till hvad »den lutherska kyrkans nyare teologer» i allmänhet menat, vill Bring låta unio personalis och communicatio idiomatum uppstå i föryngrad gestalt. Hans utgångspunkt är därvid, att den gudomliga och den mänskliga naturen icke äro kvalitativt utan endast kvantitativt skilda. I samma mån människan kommer Gud närmare, mänskliggöres hos henne Guds sanning och helighet. Ju mer gudom-

[1] Det är betecknande att Bring redan på första sidan gör en hänvisning till Marheineke, T. Q. 1837, s. 113.
[2] T. Q. 1837, s. 114 ff.

lig människan blir, desto mer mänsklig blir hon. Men endast hos *en* bodde gudomens fullhet. Förstånd och vilja voro hos människan Jesus gudomliggjorda men i och med detsamma ock fullt mänskliga: människonaturen kom till sin högsta sanning och gudomen »förverkligades d. v. s. gjordes förnimbar». Personlighet tillkommer så både den gudomliga och den mänskliga naturen, ja, den mänskliga personligheten kommer just här till full sanning, under det att »en blott människas» personlighet endast är en tendens därtill[1]. Brings framställning hvilar, såsom vi se, både hvad den allmänna uppfattningen af dogmatikens uppgift och det kristologiska utförandet beträffar på den spekulativa teologiens hegelska grundschema — det var ju ock den spekulativa teologiens älsklingstema, kristologien, principen för enheten mellan det gudomliga och det mänskliga, som behandlades. Betecknande är, att Bring finner sin kristologiska grundtanke utgöra den lutherska kyrkans »reservation mot den reformerta åsikten, hvilken här såsom ofta annars, icke kunnande höja sig till idén, stannar på det abstrakta förståndets ståndpunkt».[2] Orden kunna måhända tolkas som ett uttryck för det starka betonande af det lutherska, som sedan genomgående utmärkte Bring, men man gör också helt visst rätt i att i dem se ett symptom på den hegelska spekulationens benägenhet att accentuera sina lutherska förbindelselinjer — men fann sin centralidé om det ändligas immanens i den gudomliga anden gå igen i den gamla lutherska formeln: finitum capax infiniti.[3]

Till Brings äldsta teologiska skrifter höra ock två profföreläsningar, tryckta i Quartalskriften 1838, om de gudomliga attributens indelning och om de hufvudsakliga momenten af ordo salutis. I sin sträfvan efter koncentration och förenkling visar sig den unge föreläsaren här äga en sund och djup blick för det kristna lifvets centrala frågor. Den spekulativa teologiens karaktäristiska tankegångar bilda emellertid äfven här bakgrunden för det hela. Så låter Bring t. ex. de hufvudsakliga momenten i ordo salutis utgöras af kallelsen, omvändelsen och nya födelsen — vi finna nämligen, säger han, »först såsom primum

[1] T. Q. 1837, s. 120 ff.
[2] T. Q. 1837, s. 129.
[3] Jmfr Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, s. 700.

movens en den gudomlige andens verksamhet för att omskapa och till harmoni återbringa den genom synden åt fördärfvet hemfallna människoanden; därpå en i denna senare härigenom uppväckt medverksamhet; och slutligen ett ur detta den gudomlige och den mänsklige andens förhållande tillvägabragdt föreningstillstånd dem emellan, där den senares sträfvande och den förres högre bistånd inbördes upphäft hvarandra, så att de uti en lefvande samverkan äro ett».[1]

Med Brings nästa teologiska afhandling komma vi till det aktstycke, som närmast föranledde Ahlman att taga upp kampen mot den spekulativa teologien. Afhandlingens ämne är Om dogmatikens begrepp och form; den infördes i Theologisk Quartalskrift 1841. Daub och Marheineke äro de tyska teologer, med hvilka Bring här känner sig mest befryndad och till hvilka han närmast anknyter. Skulle någon tredje teolog nämnas vid sidan af dem, vore det Martensen, till hvilkens 1837 utgifna arbete De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta Bring vid ett tillfälle hänvisar. I afhandlingens början omtalar Bring Daubs postuma Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik såsom det »utan tvifvel grundligaste, djupast genomtänkta och mest fulländade arbete, som hittills uti ifrågavarande ämne blifvit utgifvet»[2]. Och i sina slutrader hänvisar han till Marheineke »i afseende på den dogmatiska formens detaljerade utförande».[3]

Brings skrift är, med all personlig anspråkslöshet, fylld af den unga spekulativa teologiens starka självmedvetande. Den ger uttryck åt förvissningen om, att det nu lyckats teologien att intaga ett nytt höjdläge, ofvan de gamla motsättningarna. Dessa motsättningar voro för Bring å ena sidan den gamla ortodoxien och å den andra rationalismen och hela den nyare teologien. »De gamle» betraktade — säger Bring — »dogmen» såsom gifven oberoende af religionen (= det religiösa lifvet) och gjorde därmed dogmen till det rättesnöre, efter hvilket religionen »särskildt såsom tro» hade lämpa sig.[4] Man hänvisar här till

[1] T. Q. 1837, s. 328 f.
[2] T. Q. 1841, s. 5.
[3] T. Q. 1841, s. 41.
[4] T. Q. 1841, s. 11.

»det empiriskt förhandenvarande objektet» och vindicerar åt detta rätten att helt och hållet behärska subjektet — detta senare har inga högre anspråk än att taga emot »det som utifrån åt detsamma öfverlämnas»[1]. Teologien står på en yttre objektivitetsståndpunkt, innehållet är gifvet och tanken har endast med formen att skaffa.[2] När tanken så endast kommer att beröra sakens utansida, förlorar den sig i »spetsfundiga abstraktioner, hårklyfverier, distinktioner, divisioner etc.».[3] Så starkt än objektiviteten här betonas, är den dock — menar Bring i anslutning till Daub — icke genomförd, den är endast skenbar, ty i själfva verket hvilar auktoriteten på »subjektets yttre bevisningar». Mot denna ensidiga objektivism står den senare tidens subjektivism. Upplysningstiden kasserade de grunder, på hvilka den äldre objektivismen hvilat — den intog själf en negativ hållning, men denna negation vill Bring fatta såsom nödvändig för att föra sanningen framåt: »negationen kunde nämligen icke annat än äfven i sin ordning själf hafva sin negation efter sig i spåren».[4] Rationalismens svaghet var, att den betraktade »dogmen» såsom endast en produkt af subjektet, och att den därmed skilde tron från vetandet. Icke heller Kant kommer, trots sin fördjupade etiska åskådning, öfver denna position. Såsom ett steg framåt vill Bring erkänna Schleiermachers teori. Genom honom blir det klart, att religion och dogm ej stå blott i ett yttre förhållande till hvarandra. Bring anknyter — såsom man kunde vänta — till den spekulativa sidan i Schleiermachers religionsteori och betonar, att religionen enligt honom fattas såsom »ett uti det mänskliga psykiska lifvet väsentligt ingående moment, det där lika litet som något annat därifrån *kan* vara borta, såvida detta

[1] T. Q. 1841, s. 29.
[2] T. Q. 1841, s. 38.
[3] T. Q. 1841, s. 30. Till belysning af Brings ställning till den gamla ortodoxien kan hänvisas på hans recension af NORBECKS Lärobok i teologien i Studier, Kritiker och Notiser 1841, s. 153 ff. Bring kritiserar här, att Norbecks lärobok icke som den bort förstått att sätta kristendomen i samband med tidens bildning, att den alltför mycket blifvit ett kompendium af de »fornlutherska» och därvid upptagit mycket, som dels är oriktigt och dels »rena antikviteter», hvilka hälst bort vara borta. Noterna borde i stället för sitt nuvarande innehåll ha utgjorts af enkla utvecklingar af paragraferna »utan allt skolastiskt bråk med definitioner och distinktioner».
[4] T. Q. 1841, s. 12.

psykiska lif skall vara hvad det är». Det betydelsefulla är då enligt Bring, att »dogmen» därmed själf blir »något i sanning mänskligt, att den är ur människoandens eget innersta, allraheligaste, på lefvande väg uppsprungen och utvecklad».[1] Men äfven Schleiermachers ståndpunkt är ensidig — faran är, att man blir stående på den empiriska psykologiens ståndpunkt, man kommer icke fram till den erforderliga syntesen mellan det subjektiva och det objektiva. Det är här Bring finner den spekulativa teologiens storhet ligga. Och det som då lyfter teologien upp öfver de gamla motsättningarnas plan är, att de spekulative ta steget från människoanden upp till den gudomlige anden. Gud är, säger Bring med den kända hegelska bestämningen, »den absoluta identiteten mellan tanke och vara». Genom religionen uppenbarar han sig för människoanden. Han tänker sig själf och lefver sitt lif i människorna: Gud den »ursjälfständige» gifver sig åt den honom mottagande människoanden, som kommer till full mänsklighet, när den får Gud till den ledande principen i allt sitt varande och verkande, »så att den alltså tänker icke *sina* tankar utan *Guds* tankar, de eviga, och lefver ett lif, som i själfva verket icke är annat än en med fri nödvändighet skeende utveckling af den gudomliga Andens lag».[2] Så äro ensidigheterna öfvervunna. Dogmen är på en gång något mänskligt och »ren objektiv gudomlig sanning». Och härmed är mycket vunnet. I jämförelse med den äldre skefva objektivismen har man vunnit, dels att man blifvit fri från den lagiska ställningen till auktoriteten — »trossanningen heter trossanning, icke emedan den *skall* tros utan emedan den *är* trodd»[3] — och dels att man nått fram till en organisk syn på den kristna trossanningen. Den stora vinsten i jämförelse med den subjektivistiska ståndpunkten finner Bring gifvetvis däri, att man kommit öfver de psykiska fenomenens värld fram till den »rena, objektiva gudomliga sanningen» — tron har blifvit ett med vetandet: »just därför att i den religiösa tron den gudomliga sanningen blifver människans, den mänskliga tankens, *egen*, just därför är denna tro med vetandet ovilkorligen identisk». Saken kan

[1] T. Q. 1841, s. 14.
[2] T. Q. 1841, s. 16.
[3] T. Q. 1841, s. 17, jmfr s. 19 noten.

också af Bring uttryckas så, att vetandet är immanent i tron. Tron är då »den intelligenta rörelse, genom hvilken sanningen emottages», och vetandet »den intelligenta rörelse, genom hvilken sanningen begripes» — genom detta vetande »upphäfves» icke tron utan blir i stället» så mycket fastare och vissare».[1]

Nu är det emellertid icke Brings mening, att den enskilde dogmatikern skulle finna fram denna objektiva gudomliga sanning hos sig själf. Därför att dogmen har »sin princip i denna gudomliga sanningen» och alltså är något »allmänt och eviga gudomliga sanningen» och alltså är något »allmänt och nödvändigt», når den icke sin fulländning hos individen utan först i samfundet. Det är i viss mån symptomatiskt, att Bring i denna sin ungdomsafhandling så starkt accentuerar samfundssynpunkten med anknytning till Kliefoths Einleitung in die Dogmengeschichte. Samfundsynpunkten ligger Bring redan från början varmt om hjärtat; sedan tron på de spekulativa tankegångarnas bärkraft längre fram i hvarje fall starkt modifierats, befann sig Bring fortfarande i sällskap med Kliefoth, då han i Svensk kyrkotidning drog i härnad för ett starkt kyrkobegrepp.[2] Dogmen träder alltså, säger Bring, fram såsom »verklig» dogm först i samfundet. Det blir härvid närmast fråga om dogmen och historien. Såsom samfundsprodukt har dogmen »historisk tillvaro».[3] Här skilde sig vägarna inom den af Hegel beroende teologien. Bring går icke den väg, som alltmer eliminerade historiens betydelse, utan den, som menade sig just med spekulationens tillhjälp bäst kunna värdera historiens betydelse för religionen. Den gudomliga uppenbarelsen har så småningom framskridit, till dess den slutligen blifvit fullt realiserad i kristendomen såsom »absolut sann» uppenbarelse, men på samma gång innehållande i sig frö till en oändlig utveckling. Hedendomen står ännu på fantasiens, mytens stadium. I judendomen skymtar tron fram såsom hopp. I Kristus är religionen absolut förverkligad, hvadan »dogmen» i honom har »både sin utgångspunkt och sitt oförgängliga lifselement». Den nuvarande kristenheten, som ej har Kristus »omedelbarligen» såsom lärare, har »det yttre, faktiska historiska, af hvilket dogmatiken har att mottaga sitt fö-

[1] T. Q. 1841, s. 33 f.
[2] Jmfr Aulén, Den lutherska kyrkoidén, s. 162 ff.
[3] T. Q. 1841, s. 22.

remål», i Skriften och kyrkan. Skriften och kyrkan, primärt den förra, sekundärt den senare, äro därför dogmatikens »normer». Och uppgiften blir att »begripa dogmen i Skriften, sådan som den sig historiskt i kyrkans lif utvecklat och därigenom själf bringa fortgången af denna utveckling å bane».[1] Man observere, hvad Bring här menar med »begripa» och med »norm». »Begripa» betyder, att trosinnehållet skall höjas upp i »begreppets» sfär — dogmen blir därigenom »i sitt rätta väsende förklarad», den »lämnar den utifrån lånta föreställningens form, uti hvilken den af traditionen blifvit öfverlämnad, och framträder uti begreppets egen nödvändiga och således från all enskildhet och godtycklighet fria form». Häraf följer att »norm» ej får tagas i lagisk bemärkelse. Det kan icke vara fråga om någon bokstafsnorm — detta skulle betyda vetandets upphäfvande, »ty vetandet kan icke vara till utan såsom fritt». Normen måste vara en »andlig», friheten upprätthållande norm. Först så kan objektet och »det däri inneburna begreppet» uppfattas af den subjektiva tanken — och det är detta som skall ske. Bring vill, såsom han ju kunde ha goda skäl till, värja sig mot att det skulle vara subjektet, som lägger in sin tanke i objektet; det är objektet, som skall råda, subjektet söker »dess, icke sitt begrepp».[2] Af hela Brings här återgifna grundåskådning följer, att han, såsom den spekulativa teologien gjorde, på det närmaste vill sammanbinda teologi och filosofi. Teologien är en del af filosofien. Någon skillnad dem emellan kan — heter det — icke finnas, för så vidt teologien verkligen vill vara ett vetande och icke lämnar sin objektivitet till spillo. Men å andra sidan kan filosofien ej undgå att blifva teologi, för så vidt den vill »begripa själfva verkligheten uti dess så att säga allra verkligaste verklighet». Filosofien kommer därmed öfver det snäfva vetenskapsbegrepp, hvarmed de på Kants grund byggande »reflektionsteologerna» arbetade, då de icke ville erkänna såsom vetenskap annat än det som läte sig »framdemonstreras på matematiskt vis». Den filosofi, som på detta högsta sätt skall kunna »begripa» verkligheten, måste emellertid — säger Bring — hvila på religiös grund — hafva till sitt första grundvilkor »sanningens tillförsigts-

[1] T. Q. 1841, s. 26.
[2] T. Q. 1841, s. 34 f.

fulla *emottagande, tron* på sanningen, den gudomliga, att den icke vill bedraga utan visar sig sådan den är». [1] Bring anknyter därmed till det som var själfva hufvudtanken i Martensens De autonomia etc. I den följande diskussionen får Bring anledning att på ett mera ingående sätt än med de nyss anförda allmänna uttrycken inskärpa nödvändigheten af, att den filosofi, om hvilken han talar, skall hvila på religiös grund.

Brings afhandling väckte, såsom redan nämndt, lifliga bekymmer hos den gamle Ahlman. Han gick emellertid närmast till anfall icke mot Bring utan mot Marheineke, som Bring i sin afhandlings slutord rekommenderat. I Studier, Kritiker och Notiser 1842 n:r 15 och 16 offentliggjorde Ahlman en uppsats med titel: Är D:r Marheinekes dogmatik till innehåll och form så beskaffad, att de, som i vårt fädernesland studera teologien, däri finna en för sig passande och säker ledning? I det bref, Ahlman i slutet af år 1841 skrifvit till Bring, hade han bl. a., såsom Brings svar visar, uttryckt sina bekymmer öfver att, enligt hvad han hört, »Martensens moral» skulle lagts till grund för Brings akademiska undervisning. Det är också nu närmast farhågan för den spekulativa teologiens användning vid de akademiska studierna, som sätter Ahlmans penna i rörelse. Den fråga, han uppkastar, vill han besvara med ett energiskt nej. Marheinekes bok är i hög grad olämplig af två anledningar. Dels äga de teologie studerande ej tillräckliga filosofiska förutsättningar för att förstå och kritiskt bedöma den, och under sådana förhållanden skulle ett studium af Marheineke blott resultera i blind auktoritetstro. Dels ger Marheineke icke någon säker ledning af den grund, att han icke öfverensstämmer med »Svenska kyrkans gamla och ännu bestående tro» — på en dogmatisk lärobok måste dock uppställas krafvet, att den »förstådd efter ordalydelsen finnes vara i ingen strid med kyrkans lära, sådan den förut blifvit framställd». Den bristande renlärigheten söker Ahlman uppvisa i fråga om åtskilliga läropunkter: läran om Skriften, Jesu Kristi person, »det naturliga fördärfvet», försoningen, treenigheten och de yttersta tingen. Med anledning af Marheinekes uttalanden om det sistnämnda ämnet kommer Ahlman till sist fram till en anmärkning af mera principiell karaktär: Mar-

[1] T. Q. 1841, s. 36 ff.

heineke »anser icke något annat väsentligen tillhöra den kristna dogmatiken än det som kan utvecklas ur det mänskliga självmedvetandet, hvaraf följer, att han icke särdeles högt värderar hela den historiska beståndsdelen af kristendomen». [1]

Efter dessa preludier publicerade Ahlman längre fram på året i samma tidskrift en ingående kritik af Brings afhandling Om dogmatikens begrepp och form. [2] Han säger sig ha dröjt i det längsta i hopp, att någon annan skulle inskridit, men då så icke skett, känner han sig nödsakad att taga till ordet. Ahlmans kritik är skarp och temperamentsfullt hållen. Ironien saknas icke heller — ofta återkommande vändningar äro t. ex.: detta svarar nog mot den hegelska definitionen, men ... eller: den hegelska dialektiken kan vara skickligt använd, men ... o. s. v. Inledningsvis antyder Ahlman samma granskningssynpunkt som i den föregående artikeln — han vill hufvudsakligen granska »det hvars antagande han funnit vara vådligt för den kyrkligt renläriga dogmatiken». Men Ahlman skulle icke varit Ahlman, om han stannat blott vid att registrera de läropunkter, som syntes honom afvika från »renlärigheten». I själfva verket går han in i en långt mera saklig pröfning och hans granskning sönderfaller därvid i två delar, en mera allmän och en mera speciell, koncentrerad kring 6 särskildt angripna punkter.

Ahlmans allmänna hufvudanmärkning gäller Brings hegelska utgångspunkt — den dubbla identiteten mellan tänka och vara samt mellan den gudomliga anden och människoanden. Han ifrågasätter, om det verkligen kan finnas fog för att utan vidare utgå från dessa förutsättningar och »utan någon deduktion» lägga dem till grund för dogmatiken. I fråga om identiteten mellan tänka och vara anmärker Ahlman, dels att »lif» är mer än blott »vara» och dels att det bibelord, på hvilket Bring åberopar sig — »jag är vägen sanningen och lifvet» — ingenting säger om den nämnda identiteten, ehuru visserligen, heter det ironiskt, Brings sätt att tolka Johannesordet »öfverensstämmer med föregångarnes vanliga sätt att använda bibelspråk». [3] Äfven den andra föreslagna identiteten är missvisande. Visserligen uppenbarar Gud sig i människoanden. Men Brings af mig ofvan refere-

[1] St. Kr. N. 1842, s. 113—117, 121 f.
[2] St. Kr. N. 1842, s. 241—44, 249—53.
[3] St. Kr. N. 1842, s. 242.

rerade ord om hur människoanden kommer därhän, att den icke längre tänker sina tankar utan Guds o. s. v., skildrar dock ett alltför sublimt tillstånd, som icke svarar mot trons verkliga läge och som endast har sin tillämpning på Kristus. Icke mindre oppositionell känner sig Ahlman mot Brings tal om den »objektiva» ståndpunkt, som den spekulativa teologien skulle ha uppnått. Det som säges härom finner han högst oklart, icke minst utsagan att »dogmen» icke hos individerna utan först i samfundet skulle framträda såsom »verklig» dogm. Mänskligheten är dock — vill Ahlman säga — ej annat än summan af individer och det är då svårt att förstå, att det som »nödvändigt» måste finnas i mänskligheten icke *kan* finnas hos en enskild individ, om Gud så vill. Ahlman ser i denna teori ett underskattande af profeternas och apostlarnas ställning — hos dem ha dock »verkliga dogmer» trätt fram; ett förnekande häraf skulle leda till ett förnuftets mästrande af, »om icke Gud själf, dock hans i det heliga Ordet gifna uppenbarelse».[1]

Såsom redan nämndt koncentrerar Ahlman sina invändningar mot Bring kring sex hufvudpunkter. 1) Det heter hos Bring, att den vetenskapliga teologien är filosofi. Men detta skulle betyda, att förnuftet tillerkände sig en domsrätt i trossaker, som öfverginge Skriftens eller ställde sig i jämbredd med den. Den »egentliga teologien» komme därmed att nedsättas till att bli blott »en historisk läxa» och teologerna skulle nödgas att gång efter annan växla filosofiska system, »om de icke uthärdade tillvitelsen att heta gammalmodiga». — 2) Bring talar ringaktande om »judendomen». G. T:ets betydelse kommer icke till sin rätt, när det säges, att det mänskliga självmedvetandet där är »oförsonadt» med Gud, att tron endast skymtar fram och att »dogmen» endast är en aning af dogm. Ahlman hänvisar bl. a. till, att Paulus kallar Abraham de troendes fader. »Det torde ock finnas förlåtligt» — slutar Ahlman karakteristiskt — »om vi uti profetians föregående tillökning [af 'dogmen'] icke tro oss varsebliva en 'addition' eller ett planlöst aggregat, utan i det ställe däri se en verklig 'organism', ehuru visserligen icke sådan, som för dogmens begrepp är 'nödvändig', när detta nämligen skall bil-

[1] St. Kr. N. 1842, s. 243.
[2] St. Kr. N. 1842, s. 249.

das i dialektikens svarfstol, för hvars rörelser Hegels objektiva logik är '»andlig norm'».[1] — 3) Ahlman afvisar Brings yttrande, att dogmatiken i Skriften och kyrkan endast skulle äga en »andlig» norm. I termen »andlig» ser han blott ett bemödande att skaffa spekulationen fritt spelrum. »För anständighetens skull» vill man såsom protestantiska teologer tala om »normer», men Skriften citeras i själfva verket endast »honoris causa» — hufvudsaken är det man kallar att fatta dogmen »i princip». Visserligen vill Ahlman icke, att kyrkan skall stanna vid »en blott yttre bokstafs norm». Men en »lagisk» norm måste hon äga, om hon ej skall gifva sin enhet till spillo. Den ed, svenska kyrkan fordrar af sina lärare, vore »afsiktsvidrig» och innebure ingen säkerhet, om bekännelsen blott skulle erkännas såsom »andlig norm». Ahlman »älskar icke urgerandet af oväsentliga uttryck och meningar i besvurna symbola,» men »nästan ännu mindre den liberalism, som icke vill veta af något annat band än det för dagen mest rådande filosofiska systemet».[2] — 4) Ahlman är icke tillfredsställd med Brings uttalande om, att den kristna uppenbarelsen i sig innehåller ett frö till oändlig utveckling eller att den endast »i stort» blifvit gifven i kristendomen en gång för alla — han vill i stället tala om uppenbarelsen såsom »fulländad» i Bibeln. Karaktäristiskt för Ahlmans polemik är, att han här åter ledes öfver till det som ändå mest förskräcker honom i den spekulativa teologien. Talet om »den oändliga utvecklingen har väl, förmodar Ahlman, sin grund i den spekulativa teologiens bemödande att höja »traditionen» upp från »föreställningens» till »begreppets» sfär. Det kommer då att bli »en tämligen brokig tillökning af den gudomliga uppenbarelsen», men: »om alla »föreställningar» afsöndras från den bibliska »traditonen», så synes minskningen af uppenbarelsens innehåll blifva vida betydligare än tillökningen genom de nya begreppen». — 5) Ahlmans femte anmärkning går tillbaka till det han redan tidigare berört — teorien om den gudomlige anden såsom förmedlande mellan subjektet och »dogmen». Det den spekulativa teologien och Bring säga om den åtrådda syntesen — subjekt-objektiviteten — finner Ahlman skäligen dunkelt, målet nås egentligen blott därigenom, att den gordiska knuten

[1] St. Kr. N. 1842, s. 250.
[2] St. Kr. N. 1842, s. 250 o. f.

afhugges. — Slutligen vill Ahlman 6) opponera mot den i anslutning till Marheineke häfdade tesen, att den dogmatiska teologien i sin helhet intet annat är än en utveckling af treenighetsläran. Visst kan man lämpligen, såsom t. ex. »den kyrkligt renlärige» (!) J. G. Töllner gjort, i den dogmatiska uppställningen följa apostolicum, men dels innehåll i så fall de andra och tredje artiklarna sådant, som ej ingår i treenighetsläran, och dels må man dock öfverhufvud taget ej fastlåsa dogmatiken vid en viss bestämd metod i uppställning och anordning.

Upprepade gånger återkommer Ahlman i sin kritiska granskning till, att den spekulativa teologien, genom att utgå från ett visst gifvet skema och vilja inpassa trosinnehållet i detta, ledes till våldsamma omtydningar och därvid begagnar sig af gamla termer och bestämningar på ett sätt, som påminner om falskmynteri. Att hans egentliga hufvudinvändning ligger här framgår också af slutorden i hans stridsskrift. »Om den spekulativa dogmatiken vill i sin helhet [man observere detta uttryck — Ahlman menar, att den hos Bring förekommer mera antydningsvis än helt utförd] framträda i vårt fädernesland, anser jag det önskansvärdt, att den icke använder eller åtminstone tydligt och bestämdt förklarar sitt nya, en enda filosofisk skola tillhöriga och i Sverige föga bekanta språk, icke ackomodationsvis eller för att gifva en viss auktoritet åt filosofiska satser citerar bibelspråk eller brukar bibliska och kyrkliga ord och sentenser, och att den icke söker reformera kyrkan genom att sätta i stället för det gamla något helt annat, med påstående, att det nya är med det gamla väsentligen enahanda, utan går öppet och polemiskt tillväga, framställer såsom teser kyrkans satser och så bestämmer sina antiteser, att skillnaden likaså väl som likheten med det gamla faller lätt i ögonen». Skulle t. ex. en filosof behandla Plato som de spekulative teologerna bibeln och bekännelsen, komme ett sådant företag utan tvifvel att angripas »med satirens gissel».[1] De, som oförmärkt vilja »ympa in sin telning i kyrkans gamla stam», få ursäkta, »att de betraktas såsom både trons och vetenskapens fiender ... sinnelaget må vara huru välmenande som hälst».

Ahlman hade alltså kommit med en öppen krigsförklaring

[1] St. Kr. N. 1842, s. 253.

mot den spekulativa teologien. Bring blef honom icke svaret skyldig. I n:r 33 och 34 af samma tidskriftsårgång[1] införde han en utförlig replik. Han känner sig skyldig att icke låta Ahlmans anklagelse stå oemotsagd, då — säger han — frågan icke gäller något mindre än »en hel vetenskaplig grundåsikt — — om »den spekulativa behandlingen af teologien är falsk och antikristlig eller sann och nödvändig». Efter några inledande ord till bemötande af Ahlmans förmodanden, att Bring skulle skrifva för vissa »invigda», upptar han närmast Ahlmans sex anmärkningar. Först gäller det då frågan om teologien och filosofien. Ahlman hade velat afvisa Brings tes med den motiveringen, att tesen skulle komma att ställa förnuftet öfver Skriften. Bring vill nu bestrida hela denna problemställning. Det är, säger han, icke fråga om någon strid mellan förnuft och Skrift såsom två bredvid hvarandra stående faktorer, utan hvad det gäller är, att förnuftet vill »begripa det i Skriften gifna» — icke korrigera eller omtolka Skriften utan just »begripa den i dess förnuftighet», på samma sätt som naturfilosofien icke vill dömma naturen utan fatta de inre lagarna i det lif, som utvecklar sig i den gifna naturen. Är kristendomen »förnuftig» och för tanken tillgänglig, så har teologien sin tillvaro betryggad såsom »begripande vetenskap» eller m. a. o. såsom filosofi. Filosofiens studium blir då en nödvändig förutsättning för teologien; och äfven om det »ödet» skulle inträffa, att teologien en eller annan gång finge »ömsa system», så vore detta ej så farligt, ty de filosofiska systemen stå i ett organiskt förhållande till hvarandra, de vederlägga ej hvarandra »annorlunda än blomman vederlägger knoppen» — »vi tro på en gudomlig försyn i mänsklighetens historia och således också i filosofien». — Äfven när det gäller frågan om normens beskaffenhet afvisar Bring med dialektisk skicklighet Ahlmans problemställning. Han vill icke indela »det i Skriften innehållna uti sådant, som inskränker, och sådant, som icke inskränker den spekulativa friheten» — denna inskränkes icke af någonting, men »det oaktadt eller, om man så vill, just därför» är Skriftens och kyrkans dogmatiska innehåll, »icke delvis utan i sin helhet», dogmatikens norm, »nämligen dess andliga norm». Bring vill icke i detta sammanhang inblanda frågan om den lagiska normen

[1] St. Kr. N. 1842, s. 257—260 och 265—269.

och kyrkans rätt att öfva kontroll. Vetenskapen lyder icke under någon dylik lagisk kontroll från kyrkans sida. Annars vill Bring icke bestrida, att en dylik lagisk norm måste finnas, men det måste härvid vara kyrkans högsta intresse, att den lagiska normen förvandlas till en andlig norm, allrahälst för protestantismen, hvilken icke vill veta af någon auktoritet, som vilar på yttre grunder och bevis — alla sådana gälla intet i jämförelse med det bevis, som heter testimonium spiritus sancti internum.

Gentemot Ahlmans anmärkning mot Brings tal om uppenbarelsen såsom innehållande ett frö till oändlig utveckling vill Bring hänvisa till, att dock alla tiders teologer tyckas ha utgått från just denna mening, att Skriftens innehåll skulle behöfva ytterligare utredas — i självfva ordet »utveckling» ligger f. ö., att ingenting kommer till, som icke redan innehålles i uppenbarelsen, hvadan Ahlmans farhågor för underskattning af uppenbarelsen äro ogrundade. — Sin tes, att principen för förmedlingen mellan subjektet och »dogmen» ligger i Guds ande, vill Bring närmast försvara genom en upprepuing af att den i dogmen inneslutna gudomliga tanken ej är skild från den mänskliga och vill därjämte stödja sin position genom en kritik i hegelsk anda af »den krassa empirismen». Hufvudtanken är, att möjligheten af ett spekulativt vetande, »ett vetande om det objektiva», beror på, att tanken är »immanent i det objektiva, d. v. s. att icke blott subjektet utan ock objektet är förnuftigt». Den sanna kunskapen »beror därpå, att den subjektiva tanken såsom öga fattar det objektivt förnuftiga såsom ljus och således uti sin rörelse (sitt tänkande) af detta föremål allena låter sig bestämmas, så att alltså den subjektiva tankens bestämningar jämt opp icke blifva några andra än objektets egna gifna bestämningar». — Ahlmans anmärkningar om den dogmatiska metoden och treenighetsläran vill Bring icke häller låta gälla. Han häfdar på ett från den spekulativa teologien f. ö. välkändt vis, huru den af honom påyrkade »metodiken» följer af, att den religiösa tron ej har något annat föremål än Gud — de läropunkter, till hvilka Ahlman hänvisat, ingå äfven de såsom »nödvändiga moment» i treenighetsläran, försåvidt som treenighetens begrepp ej är slutbehandladt, förr än Gud fattats äfven i sina opera ad extra. Alla indelningar af dogmatiken kunna, resonnerar Bring, ej vara lika lämpliga, »men gifves det nu här verkligen en gradåtskillnad, så måste också någon indelning

vara den bästa, den enda rätta» (!). — Striden om judendomens ställning, som Bring sparat till sist, finner han endast vara en ordstrid — Bring vill ej underskatta G. T. såsom förberedelse och Ahlman å sin sida vill ju icke säga, att försoningen vore fullbordad i G. T. eller att tron där ägde N. T:s klarhet.

Brings svar på Ahlmans allmänna inledande anmärkningar är ett typiskt prof på den spekulativa teologiens teknik. Han vidhåller verkligen, att det omtalade johannesstället — »jag är sanningen» — är ett uttryck för identiteten mellan tanke och vara hos Gud, om det tages i rent bokstaflig bemärkelse. »Ty att Gud är sanningen, hvad betyder det annat än att i honom tanken har självständig existens, har varat uti sig själf, vilket åter vill säga, att han är en evigt varande tanke eller, som är detsamma, ett evigt tänkande vara?» Bibeln innehåller visserligen icke någon deduktion af filosofiska begrepp, men den bibliska sanningen är »omedelbarligen den högsta filosofiska». Mot Ahlmans angrepp på Brings tal om, hur människoanden tänker Guds egna tankar, vill han svara, att det här är fråga om »religionen i och för sig, i sin idé och således icke om de inskränkningar och bristfälligheter, med hvilka den vid sitt verkliga framträdande hos den enskilde städse är besmittad». Bring anser sig ha rätt att tala om människoanden och Guds Ande så som han gjort inför sådana Jesu ord som t. ex.: »jag beder att de skola vara ett i oss ... jag i dem och du i mig». Det finnes visserligen en missvisande uppfattning af identiteten — den panteistiska — men det finnes ock en berättigad, som beror på, att människan är skapad till Guds beläte, »i sitt väsende af Guds släkte». Hvad till sist frågan om dogmen och samfundet beträffar, återupprepar Bring sin tes och motiverar den såsom förut med att dogmen är en produkt af »den allmänna anden, samfundsanden (som här är Guds, den helige Ande)», men af denna ande »icke utanför utan i och genom individerna, hvilka tillsamman utgöra samfundet».

Brings inlägg tillfredsställde ingalunda Ahlman. Denne svarar med en kraftig replik.[1] I fråga om ett par af de omstridda sex punkterna — nämligen frågan om ställningen till G. T. och om uppenbarelsen såsom innehållande frö till en oändlig

[1] St. Kr. N. 1842, s. 289—293.

utveckling — medgifver Ahlman, att differenserna icke behöfva vara så väsentliga, men mot det Bring f. ö. andragit vänder han sig med så mycket större skärpa. Detta gäller först förhållandet mellan teologi och filosofi. Brings resonnemang kan ju väsentligen synas plausibelt, då det ej bör kunna råda tvifvel om plikten att göra kristendomen »begriplig», men, säger Ahlman, ingen, som förstår skillnaden mellan »begripa» i vanlig och i hegelsk mening, skall kunna finna förklaringen tillfredsställande. Både Schleiermacher och de äldre teologerna ha velat göra kristendomen begriplig, men ha detta oaktadt alldeles icke velat göra den till filosofi. Brings analogi mellan filosofiens förhållande till naturen och till kristendomen håller ej streck — naturen får äfven filosofien taga sådan den är, men det Ord, hvari kristendomen har sin grund, med eller utan afsikt både missförstås och misstolkas, något som lätteligen sker, »när filosofien på kristendomen, för hvars urkunder den objektiva logiken är okänd, använder denna logik, och därefter afgör hvad som i Bibeln är 'begrepp' och såsom sådant sant, eller blott 'föreställning', hvilken man kan tro, om man vill, men som icke ingredierar i vetandet». Icke heller vill Ahlman låta Brings förklaringar af »den andliga normens» innebörd gälla. Han finner Brings ställning motsägelsefull, när denne å ena sidan häfdar, att kyrkan måste äga äfven en »lagisk» norm för »bekännelsen», men å andra sidan säger, att Skriften, »hvilken kyrkan i sin bekännelse tillagt en auctoritas normativa», icke kan vara någon lagisk norm för dogmatiken. Själf vill han vidhålla, att äfven vetenskapen är ställd under den lagiska normens domvärjo, så tillvida som denna icke får tillåtas att »smäda eller förneka» den rena evangeliska läran. Att en »blott lagisk» ställning till bekännelsen skulle vara tillfredsställande har Ahlman därmed aldrig velat påyrka. Men han vill ej med Bring säga, att vissheten om Skriftens sanning skulle bygga endast och allenast på testimonium spiritus sancti. Visserligen är det — säger Ahlman med en för hans teologiska ståndpunkt karaktäristisk vändning — när det gäller under, profetians uppfyllelse m. m. icke fråga om bevis i sträng mening, men det är, såsom »de nyare kyrkligt sinnade» teologerna uttryckt det, fråga om »trosgrunder», hvilka äga stor vikt.[1] I

[1] Man jämföre t. ex. Buddeus — den rationella supranaturalismen från upplysningstidens sista skede öfverensstämmer i själfva verket nära med de teologers hållning, som bildade öfvergången från ortodoxien till upplysningsteologien; se Aulén, Dogmhistoria, s. 264 och 310 f.

tvistefrågan om den spekulativa teologiens »objektivitet» vill Ahlman ansluta sig till Kant, när han sköt afgörandet af striden mellan »realism och idealism åsido och »satte det absoluta = x» — »detsamma kunna teologerna i vår och i alla tider tryggt göra, om de icke vilja vara annat än teologer». Ahlman vidhåller, att Brings tal om »objektiviteten» fortfarande är dunkelt och att det dessutom karrikerar empirismen samt återkommer till sin i uppsatsen mot Marheineke uttalade förmodan, att de teologie studerande sakna förutsättningarna att tillgodogöra sig en teologi, som bygger på så svåråtkomlig och oklar grund. Ytterligare bestrider Ahlman fortfarande, att dogmatiken blott skulle vara en utveckling av treenighetsläran. En sådan uppfattning förutsätter, att Gud Fader är lika med Spinozas substans. Annars torde svårligen sådant som synden och syndafallet kunna betraktas såsom några »treenighetsläran momenter». Slutligen ironiserar Ahlman öfver Brings försvar för sin teori om, hur människoanden tänker icke sina, utan Guds eviga tankar: »att religionen i och för sig, i sin idé, tänker och lefver, är kanske rätt sagdt, men för oss, som äro obekanta med den nya vishetsläran, tämligen ovanligt». Ahlman skulle hellre vilja taga Brings ifrågavarande ord såsom »en poetisk beskrifning på det religiösa tillståndet hos människan», men — tillägger han — »förf. kunde hafva skäl att icke medgifva, att poesi blandat sig med hans stränga vetenskaplighet».

Med detta Ahlmans inlägg mot Bring var den direkta debatten dem emellan från saksynpunkt sedt väsentligen afslutad. Ännu ett par repliker växlades emellertid i Studier, Kritiker och Notiser. Bring införde under rubriken »ett slutord»[1] några reflexioner med anledning af Ahlmans ord, att han icke önskade den spekulativa teologien några framgångar *i Sverige*. Tillägget »i Sverige» synes Bring tyda på, att Ahlman underordnar vetenskapen under »partikulära» synpunkter. Skulle Ahlman vilja motivera denna sin önskan med farhågor för, att den spekulativa teologien kunde leda till omstörningar af den bestående ordningen, så vill Bring svara: »förmådde icke den bestående ord-

[1] St. Kr. N. 1842, s. 302 f.

ningen att hålla sig uppe emot anfallet, så förtjänte den i självva verket ingenting bättre än att falla; vore däremot reformation obehöflig, så kunde man vara viss, att det blefve den anfallande makten och icke den anfallna, som inom kort ginge under». Framför allt stryker emellertid Bring med energi under, att det icke åsyftas någon omstörtning, och stöder detta med sin för oss numera välkända tes, att den spekulativa teologien ingenting annat vill än »begripa» det objektivt, historiskt gifna. Den utveckling, som följer häraf, är ej revolutionär, utan blott »allt *lifs* väsentliga villkor och kännemärke». Bring vänder sig också mot Ahlmans ständigt återkommande tal om de teologie studerandes bristande förutsättningar för att förstå den spekulativa teologien. Icke som om Bring ville bestrida, att förutsättningarna kunde vara bristfulla. Men dessa svårigheter gälla visst ej blott för den spekulativa teologien — »och så illa står det dock utan tvifvel icke till, att ju [icke] både på den ena och den andra vägen *något* ljus kan spridas öfver det redan ur 'katekesen inhämtade' kristeliga trosinnehållet». Och så slutar Bring med att anknyta till självva utgångspunkten för sina diskussionsinlägg: den enda viktiga frågan är, om den spekulativa teologien leder till eller från sanningen.

I tidskriftens nästa häfte skref Ahlman slutligen »ett ord till förklaring af ett missförstådt uttryck»; [1] här säger han, att hufvudorsaken till, att han ej önskar den spekulativa teologien framgång, är dess oförenlighet med svenska kyrkans bekännelse samt bebådar utgifvandet af en särskild skrift om saken.

Med detta Ahlmans slutord var emellertid frågan om den spekulativa teologien ingalunda afförd från Studier, Kritiker och Notisers spalter. Reuterdahl kom i flera af sina artiklar i tidskriften in på ämnet och fäller därvid många skarpa ord om den spekulativa teologien utan att dock direkt beröra Bring. [2]

[1] St. Kr. N. 1842, s. 310 f.

[2] Reuterdahls saken berörande artiklar möta såväl före som efter den Ahlman-Bringska debatten. De viktigaste af de artiklar, i hvilka Reuterdahl kommer in på den spekulativa teologien äro: Den omarbetade och på svenska utgifna Strauss (1841), Tro och vetande (1842), Tidens religiösa och dogmatiska ytterligheter (1842) samt Den närvarande tidens förhållande till kristendomen och kristendomens vetenskap, teologien (1844). Inom hans författarskap kan man konstatera en växande ovilja mot de spekulative, som uppenbarligen står i sammanhang med den spekulativa radikalismens framträdande. Jmfr AULÉN, H. Reuterdahls teologiska åskådning, s. 250 f.

Däremot blef Bring direkt angripen af en anonym författare med signaturen Philalethes, som i tidskriftens båda första nummer 1844 införde en utförlig och bredt skrifven artikel med titel: Är teologi filosofi? [1] I ett par följande nummer replikerade Bring med en likaledes utförlig svarsskrift, [2] hvilken den anonyme insändaren bemötte genom en lång artikel i tidskriftens sista årgång, 1845. [3] I Brings artikel kommo knappast några egentligen nya synpunkter fram i jämförelse med det föregående, men på en och annan punkt har det Bring här anför onekligen sitt intresse såsom en närmare fixering och belysning af det som sagts i debatten med Ahlman. Så motiverar Bring här ingående sin tes om teologiens samhörighet med filosofien under starkt betonande att båda vetenskaperna ha samma objekt, nämligen Gud. Bring vill nu särskildt eftertryckligt inskärpa, att filosofien icke kan åsidosätta den historiska uppenbarelsen: det är just när filosofien söker »begripa» denna, som den blir teologi. Af detta spekulativa »begripande» (som medför att »den religiösa läran» kan uppträda med anspråk på allmängiltig sanning) lider kristendomen på intet sätt men: såvisst som Gud är upphofvet både till kristendomen och det mänskliga förnuftet, vore det ett förnekande af »enheten hos Gud», om man antoge, »att kristendomens förnuftighet vore en så rentaf *annan* än den menskliga, att den förra ej utan att förvridas och 'lida men' skulle kunna behandlas af den senare». Om Bring, såsom häraf framgår, vidhåller sin hufvudsynpunkt på frågan om teologi och filosofi, så känner han sig nu föranlåten att betydligt starkare än i det föregående accentuera den med Martensen gemensamma tanken, att det här icke är fråga om det »opånyttfödda» utan om det »kristliggjorda» förnuftet — med hjärtats omskapelse omskapas också tanken, så att ögat öppnas för att se ljus i Guds ljus. Man må icke utelämna filosofien blott åt det icke-kristnade förnuftet.

Slutligen klargör Bring med några karakteristiska ord sin ställning till den hegelska filosofiens panteism. Frågan om personligheten och särskildt om Guds personlighet är, säger

[1] St. Kr. N. 1844, s. 1—5, 10—15.

[2] St. Kr. N. 1844, s. 41—46, 59—64.

[3] St. Kr. N. 1845, s. 49—55, 57—63, 73—79.

han, tidens stora fråga. Här är den hegelska filosofien panteistisk, ehuru »icke i antikt-hednisk eller spinozistisk mening». Men häraf följer icke att det hegelska systemet utan vidare bör bortvisas. Ty för det första är panteismen icke en absolut lögn, utan blott en ensidig sanning — »just genom sitt panteistiska moment är det, som den sanna teismen räddas från att vara falsk deism». Och vidare kan saken icke hjälpas med, att teologien rymmer från filosofien och sluter sig inom sig själf, »som om den där skulle finna den sanning hel och absolut, hvilken filosofien ännu sträfvar att sig tillägna». Väl har *kristendomen* den absoluta sanningen, men däraf följer icke att *vetenskapen* om den såsom sådan har den utvecklad och genomförd. Kristendomens frågor till tanken kunna aldrig afhuggas med maktspråk — »det gifves ingen annan hjälp, än att tanken griper deras lösning an och ej låter afskräcka sig från arbetet endast därföre, att det hittills gjorda lämnat svårigheter kvar och verket ännu icke är fulländadt».

När Bring nedskref denna sista artikel om teologien och filosofien, hade hans gamle kritiker Ahlman redan sändt ut den skrift om den spekulativa teologien, som han bebådat i sitt sista inlägg mot Bring. Den utkom 1843 och hade till titel: Om den så kallade spekulativa dogmatikens förhållande till den rena evangeliska läran, ett afskedsord till den svenska kyrkans lärare. Ordet »afskedsord» visar bäst, i hvilken hög grad Ahlman betraktade den spekulativa teologien såsom en fara och huru intensivt upptagen han var med dess bekämpande. I denna skrift är Bring icke längre kritikens närmaste föremål. I stället är Marheineke åter skottafla liksom i Ahlmans första inlägg mot den spekulativa teologien, något som naturligtvis icke hindrar, att han fortfarande har Bring i tankarna — en och annan gång äro Brings yttranden direkt utpekade, ehuru utan namns nämnande. Den principiella bakgrunden för Ahlmans kritik är välkänd från hans polemik mot Bring, han ingår emellertid här icke så mycket som i diskussionen med Bring på allmänna principfrågor, hufvudsträfvandet är att helt enkelt söka slå fast, hvad som brister i den spekulativa teologiens renlärighet, såväl hvad dess allmänna ställning till kyrkans läronorm som det detaljerade dogmatiska utförandet beträffar. Inledningsvis vill Ahlman försvara de »gamle» mot de spekulatives kritik — oppositionen

mot de senare har gjort, att de förre nu framstå i en ljusare dager. Så bestrider Ahlman särskildt, att de spekulative skulle ha anledning att berömma sig af sina »organiska» synpunkter på dogmatiken. Tvärtom visar enligt Ahlman »det kyrkligt renläriga systemet, nämligen i dess bättre äldre och nyare former» ett inre sammanhang, under det att det brister häri för den spekulativa dogmatiken, då tanken på Guds straffande rättfärdighet m. m. saknas — en argumentering, som ju dock blott uppdagar, att vissa tankar, hvilka Ahlman önskat finna, icke funnos, men som knappast säger någonting om den spekulativa dogmatikens förhållande till de »organiska» synpunkterna. Hvar tyngdpunkten i själfva verket ligger för Ahlman framgår af afdelningens slutord — jag tror mig hafva bevisat, att den spekulativa dogmatiken »har stympat och därigenom vanställt den kristliga och kyrkliga trosläran». [1]

I fråga om den spekulativa teologiens ställning till läronormerna upprepar Ahlman sina synpunkter från den Bringska striden. Så återkomma i skarpa ordalag anklagelserna för en ackomodation, som föreger en skrift- och bekännelsetrohet, hvilken man alls icke äger, när dogmerna skola »begripas i sin förnuftighet» [2]. Ahlman hänvisar härvid med stor tillfredsställelse till Reuterdahls utredningar om den spekulativa teologiens bristande respekt för historien och aftrycker ett par utdrag ur hans artikel om Tro och vetande [3]. Uppenbart är emellertid, att det vållar Ahlman vissa svårigheter att klarlägga och fixera sin egen uppfattning af ställningen till läronormerna. Kyrkan har, säger han, rätt att utesluta ur sin gemenskap dem, som i tal och skrift framträda med »en annan lära än kyrkans,» eftersom läran är ett af hennes »väsentliga kännetecken». Detta gäller äfven de vetenskapliga arbetena: »kyrkan äfventyrar sitt bestånd, om hon, lämpande sig efter tidehvarfvets högljudda anspråk, antager såsom grundsats, att formen och konsekvensen i vetenskapliga forskningar rättfärdiga deras innehåll, om ock däri skulle finnas

---

[1] Ahlman, Om den s. k. spekulativa dogmatikens etc., s. 6.

[2] Jmfr Ahlman, a. a. s. 7 och s. 40 ff.

[3] Ahlman hänvisar så mycket hällre till Reuterdahls kritik, som denne teolog icke gärna »kan beskyllas för ålderdomens fel att förskräckas öfver nya åsikter, som icke äro farliga eller skadliga», a. a. s. 43.

tydliga afvikelser från kyrkläran, endast dessa icke skarpt och på ett stötande sätt äro uttalade». Ahlman finner sig emellertid nödsakad att låta detta uttalande efterföljas af restriktioner. De inskränkningar i lärofriheten, som kyrkolag och tryckfrihetslag innehålla, böra bibehållas, men »det vore icke rådligt att urgera deras bokstafsmening; följden skulle ofta blifva, att utgifvare af skrifter, som ägde vetenskapligt värde och blott af vetenskapsidkare kunde förstås, fälldes till juridiskt ansvar».[1] Men därmed vill Ahlman icke med »en svensk afhandling, som är författad i den spekulativa dogmatikens anda», säga, att kyrkans bekännelse blott skulle vara »en andlig norm», då ett sådant erkännande »indirekt antyder ett förnekande af dess rätt att binda det subjektiva tycket. Skall kyrkans bekännelse vara dess konstitution, så måste den tydas bokstafligen i allt, hvad den uppgifver såsom väsentligt».[2] Ahlman vill därför stanna vid, att det är »kyrkläran *i det hela*, som vid hvilken undervisning som hälst skall vårdas och oförändrad föredragas. Man är därvid icke bunden vid hvarje enkelt uttryck, hvarje polemisk bestämning, hvarje skriftförklaring, icke vid hvar och en lärosats, nämligen icke vid en sådan, som tydligen är bisak och således icke är någon nödvändig länk i den egentliga salighetsläran. Men det att det är kyrkläran i det hela, som bör vårdas och följas, bör dock icke förstås så, som skulle man ansvarsfritt kunna afvika från någon enda af kyrkans hufvuddogmer. Dessa utgöra .. ett organiskt helt, som stympas eller förändras, om ock blott en enda så beskaffad del tages bort eller undergår betydlig ändring».[3]

Det är i detta sammanhang onödigt att följa Ahlmans kritik af de enskilda från »den rena evangeliska läran» afvikande läropunkterna hos Marheineke. Jag antecknar blott, att de punkter, Ahlman upptar, äro frågorna om Kristi person, treenigheten, skapelsen, arfsynden, återlösningen och de yttersta tingen — hvad det sistnämnda beträffar finner han Marheinekes dogmatik vara »tämligen fattig på innehåll».[4] Ahlmans skrift utmynnar i starka

[1] AHLMAN, a. a. s. 9 f.
[2] AHLMAN, a. a. s. 14.
[3] AHLMNN, a. a. s. 10.
[4] Man jämföre här hvad Ahlman själf tidigare skrifvit om de yttersta tingen i inledningen till sina Theologiska Skrifter. Äfven här säger han, att den nyare dogmatiken »blifvit i lärande novissimis tämligen fattig på egenteligen dogmatiskt innehåll», men tillägger då, att »denna fattigdom likväl är bättre än en rikedom af bilder, när dessa icke få gälla för det de äro, men genom maktspråk förbytas till verkligheter». — Theol. Skrifter, s. III.

varningsord mot den spekulativa teologien: »jag påstår icke, skrifver han med anledning af Brings uttalande, att spekulationen 'vill' omstörta kyrkläran, ty om afsikter företager jag mig icke att dömma; men det påstår jag, att dess förfarande, ändamålet må vara hvilket som hälst, så mycket det förmår, förbereder dess omstörtning». Man må icke låta dupera sig: »det låter sig för någon tid göra, att både *synas* respektera 'det historiskt gifna' och genom en så kallad utveckling så förändra det, att det för mängden af dem, åt hvilka det är 'gifvet', blir oigenkänneligt, emedan det nya aldrig saknar dem, som först undra, därpå beundra och i det följande ögonblicket eftersäga; men i längden kan det omöjligen lyckas. Mystifikationer, undanflykter, förnäma uttryck om äldre åsikter och loftal öfver den egna gälla slutligen för hvad de äro. Man lärer sig att se förbi orden bort på saken. Bakom det stora ordet 'vetenskap' och det ännu större 'sanning' upptäcker man den lilla saken — obevisad subjektiv mening».[1] Så slutar Ahlman med att förklara den spekulativa teologien för odugligt för dem som bereda sig till praktiskt arbete i svenska kyrkans tjänst; han beklagar dem, som söndagligen skulle behöfva förrätta jämkningsarbetet mellan prästedens fordringar och spekulationens tolkningar samt manar sina ämbetsbröder i kyrkan att »bevaka trons område».

Den i det föregående gifna öfversikten öfver den Ahlman-Bringska debatten om den spekulativa teologien har visat, huru Bring här framträder som en öfvertygad och entusiastisk förkämpe för den riktning inom den spekulativa teologien, som i Tyskland representerades särskildt af Daub och Marheineke. De spekulatives ledmotiv klinga igenom öfverallt och hela batteriet af de hegelska termerna möter åter och åter. Jag återkallar från det föregående, huru utgångspunkten för klarläggandet af religionens väsen enligt Bring måste tagas i Guds idé, i »den absoluta anden», huru Gud uppenbarar sig såsom identi-

[1] AHLMAN, a. a. s. 43 och 41.

teten af tanke och vara samt hur denna uppenbarelse sker i människoanden, i det att Gud genom religionen »tänker sig själf» och lefver sitt lif i mänskligheten. Vill Bring än ha blicken öppen för panteismens »ensidighet», så är dock uppenbarelsen det gudomligas immanenta process i det mänskliga och Guds tankar bli identiska med den honom mottagande människoandens. Tron blir därmed identisk med vetandet, eller från en annan synpunkt sedt: vetandet om den rena, objektiva gudomliga sanningen inneslutes i tron och utvecklas ur denna, när trosinnehållet höjes upp från »föreställningens» till »begreppets» sfär. Teologien blir så identisk med filosofien eller rättare med en del af filosofien, den blir filosofiens högsta form. »Dogmen» har sin princip icke i utan öfver mänskligheten, i den eviga gudomliga sanningen och träder därigenom fram såsom verklighet icke hos individen utan i samfundet. Den dogmatiska teologien är i sin helhet ingenting annat än en spekulativ utveckling af treenighetsläran. Det är icke behöfligt att framdraga ännu flera af de hos Bring förekommande typiska hegelsk-spekulativa formuleringarna — det nu nämnda illustrerar med all önskvärd tydlighet den rol, som icke bara den spekulativa terminologien utan ock den spekulativa totalåskådningen spelade för Bring. Man läser både mellan raderna och i direkta ord, att den nya teologiska riktningen fångade Bring med sin trollmakt och af honom förnamms såsom en befrielse i teologiens dåvarande läge.

Frågar man då, hvad det egentligen var, som drog Bring till den spekulativa teologien, hvad han hos denna betraktade såsom ett förlösande ord, så torde det finnas skäl att peka särskildt på tre hufvudpunkter. Först och främst bör då ställas detta, att teologien här syntes honom komma att hvila på en fast »objektiv» basis och samtidigt blifva frigjord från den lagiska och utvärtes prägel, som hörde samman med den äldre tidens hänvisning till den gifna auktoriteten. Vi kunna här erinra oss Brings tillfredsställelse öfver att ha kommit loss från rationalismens »subjektivism» med dess upplösning af »dogmerna» i blott mänskliga föreställningar, liksom också öfver att ha nått öfver Schleiermacher, då denne vill stanna vid en beskrifning af den religiösa erfarenheten och därmed ej kunde komma längre än till en religiös fenomenologi. Men uppenbarligen var Brings

tillfredsställelse icke mindre öfver befrielsen från »de gamles» och supranaturalismens utvärtes förhållande till auktoriteten. Bring vill ej godtaga någon annan auktoritet än den, som omedelbart ger sig tillkänna såsom en viss auktoritet — »trossanningen heter trossanning, icke emedan den *skall* tros ... sanningen måste först vara ett lif i människan, innan den blifver en lära för människan»; tron på sanningen är icke omedelbart tro på dogmen — denna har tvärtom sitt upphof i tron.[1] Från denna grundsyn på tron och trossanningen härleder Bring sitt kraf på, att dogmatikens läronormer måste fattas på ett »andligt» och icke på ett lagiskt sätt. — En andra hufvudanledning till Brings tacksamhet mot den spekulativa teologien är dennas uppfattning af förhållandet mellan teologi och filosofi. Det är ju just i den oskiljaktiga föreningen med filosofien, som teologien når fram till den rena objektiva, gudomliga kunskapen. Förhållandet till filosofien bildar på samma gång bakgrunden för teologiens vetenskaplighet och höga ställning i vetenskapernas värld — teologien framträder ju såsom filosofiens höjdpunkt, representerande det högsta målet för all kunskap. Bring uttrycker sin glädje öfver, att den spekulativa ståndpunkten ledt fram till ett vidare vetenskapsbegrepp än det snäfva, som endast vill låta det som kan »matematiskt demonstreras» gälla som vetenskap.[2] Det ligger i öppen dag, hvad en sådan syn på teologiens karaktär och uppgift skall betyda för häfdandet af teologiens vikt för den allmänna bildningen. Teologien står i hela det andliga lifvets midtpunkt — isoleringens tid är förbi. Vi möta också ofta i Brings skriftställarskap uttalanden, som inskärpa vikten af, att teologien kommer till fullt medvetande om sin samhörighet med den allmänna bildningen och sin centrala betydelse för denna. Teologien måste bemöda sig om att framställa det kristna lärobegreppet så, att man »tydligen får märka, att det kan stå tillsammans äfven med den senaste tids bildning och gifva den, såsom allt, sitt sanna ljus och lif och helgelse».[3] Man märker genomgående hos Bring, hvilken glädje det berett honom, att han fått tillgång till en filosofi, som — efter hvad det synes honom —

[1] T. Q. 1841, s. 17 och 19.
[2] Jmfr ofvan s. 37 och 49.
[3] I rec. af Norbecks teologi, St. Kr. N. 1841, s. 155.

kan förmedla teologien med tidens högsta vetenskaplighet och samtidigt fullt ut tillvarataga teologiens egna intressen.

Vill man så slutligen till dessa båda hufvudpunkter lägga en tredje, så skulle det snarast vara samfundssynpunkten. Det är tydligt, att Hegels tanke om hur den gudomliga anden realiserar sig såsom kristet samfund, såsom kyrka, vunnit den starkaste anklang hos Bring — det var ju också just kyrkosynpunkten, som lade beslag på Brings intresse i hans senare författarskap, framför allt i Svensk kyrkotidning.[1] Och just i den spekulativa teologiens starka betonande af samfundssynpunkten såg Bring garantien för, att kristendomens historiska sida skulle komma till sin fulla rätt. I samfundet gör sig det historiska gällande såsom en närvarande lifsmakt — så får det historiska sin rätt och man undslipper på samma gång att hänvisa till det historiska såsom något blott förgånget. Bring vill alldeles icke låta spekulationen ombilda eller förtränga kristendomens historiska lifsinnehåll. Det är uppenbart hans hjärtas innersta mening, som kommer fram, när han säger Ahlman, att spekulationen icke vill omstörta utan »begripa» det historiskt gifna.[2] Bring hade väl sett, att den på hegelsk grund byggande teologien *kunde* leda i en »revolutionär» riktning, till upplösning af det historiska i kristendomen. Han hade bevittnat Strauss' uppträdande och den lifliga diskussion dennes Leben Jesu framkallat, en diskussion, hvilken som bekant just strax innan Bring debatterade med Ahlman fått sitt återljud i Sverige. Men Bring lät sig ännu icke förskräckas af den hegelska radikalismens perspektiv. I Theologisk Quartalskrift 1842 recenserade han en del litteratur, som

---

[1] Jmfr AULÉN, Den lutherska kyrkoidén, s. 153—196.

[2] Man jämföre härtill några ord i Brings ofvan omtalade bref till Ahlman före den offentliga debattens början: »Skulle det icke i någon mån göra Farbror lugn, att Farbror ju dock vet, att jag med själ och hjärta och öfvertygelse står fast på kristendomens, den positiva kristendomens grund och att således min mening ingalunda är att på något det ringaste sätt nedrifva eller skada den grunden, utan blott att däri söka *sanning* och salighet. Det kan vara möjligt, att den väg, hvarpå jag där söker sanningen, icke leder till målet; men är det så, så skall väl på Guds makt detta icke undgå att förr eller senare visa sig för ett redligt forskande öga». G. BILLING, a. a. s. 34.

utkommit i Sverige med anledning af Strauss. När L. A. Anjou[1] med anledning af Strauss' kritik af evangeliernas historiska trovärdighet hade hänvisat på det riskabla i en sammansmältning af filosofi och teologi och uttalat, att kristendomen vore »blottad», om filosofien ej »tager en riktning åt den historiska kristendomens sida», så vill Bring medgifva riktigheten häraf, »*om* detta fall med filosofien *i det hela* (kursiv. af mig) inträdde». Men, fortsätter Bring karaktäristiskt: »det gäller om allt i världen, att, *om* det förlorar sitt rätta väsende, sin sanna betydelse ur sikte och faller, det då icke längre kan vara hvad det är kalladt och bestämdt till att vara. Men däraf följer ingalunda, att själfva denna kallelse, denna bestämmelse icke är till».[2] Brings tankegång är med andra ord den, att den strausska åskådningen har dragit konsekvenser, som ej öfverensstämde med filosofiens rätta väsen, samt att Strauss' resultat därmed blott är ett sympton på, hur äfven det bästa kan missbrukas. Det som gäller om Strauss, gäller alldeles icke om »filosofien i det hela», såvisst som missbruket ej upphäfver bruket. Därför slutar Bring också sin recension af den svenska Strauss-litteraturen med förtröstansfulla ord om de af Anjou fruktade möjligheterna för, att filosofien skulle »blotta» kristendomen: »i den eviga barmhärtigheten, i sanningens egen inneburna makt hafva vi en osviklig borgen, att de [de nämnda möjligheterna] icke *kunna* få *fast* fot inom verkligheten».[3] Bring vill stå på den historiska kristendomens grund, han känner icke någon spänning mellan det filosofiska och det historiska i sin åskådning — filosofien hjälper honom blott att »begripa» det historiska. Han vill också stå på luthersk grund. Filosofien tar vid sitt »begripande» sin utgångspunkt i en viss bestämd historisk kyrkas åskådning, och den går då till den lutherska kyrkan, därför att denna representerar den högsta kristendomsformen. I sitt senare författarskap bemödar sig Bring framför allt om att låta de lutherska synpunkterna få göra sig oförbehållsamt gällande. Men äfven i de här berörda ungdomsar-

---

[1] I en skrift med titel: Afhandlingar i anledning af det så kallade mythiska förklaringssättet af Evangelierna och dessas därmed förenade kritiska bearbetning.

[2] T. Q. 1842, s. 42.

[3] T. Q. 1842, s. 43.

betena återkommer han gärna till lutherdomens öfverlägsenhet.[1] Därmed vill han emellertid icke utan vidare identifiera lutherdomen med den äldre lutherska teologien. Hos denna finner han både sådant som är oriktigt och sådant som är öfverflödigt, som numera är »rena antikviteter»; han finner den också sakna den organiska prägel, som är önskvärd. Så ligger uppgiften för Bring i att blotta och klarlägga lutherdomens djupaste intentioner samt att gifva det hela en sådan utprägling, att det kan stå sig inför samtidens högsta bildning — det var detta mål det spekulativa »begripandet» skulle uppnå. Men det är så långt ifrån att Bring med detta spekulationens arbete afser något »omstörtande», att han tvärtom, liksom de med honom besläktade teologerna i Tyskland, på denna väg väntar sig en restauration af kristendomens »centrala dogmer» — hade de rationalistiska »reflexionsteologerna» upplöst och förflyktigat dessa centraldogmer, så ger ju just spekulationen en ny skärpt blick för det, som är deras innersta kärna, och ger dem därmed åter en fast plats i det kristna lärosystemet.

För Ahlman tedde sig Brings tro på det spekulativa systemets många förtjänster såsom öfvertro. Han betviflade icke den af honom högt värderade ungdomlige vännens goda afsikter, men höll före, att Bring var snärjd i ett nät af illusioner. Och dessa illusioner ville han med sina stridsskrifter göra sitt bästa för att skingra. Så tar han i med hårdhandskarna. Hans kritik är påfallande sträng. Man märker icke så mycket af hans tidigare omsorg om att »erkänna så många som möjligt för kristendomsbröder» och att i så stor utsträckning som möjligt gifva rum åt olikartadt teologiskt tänkande. Det är en frapperande skillnad mellan hans visserligen afvisande men på samma gång försonliga och liksom urskuldande hållning mot rationalismen och hans resoluta utdömande af den spekulativa teologien; här är det ej fråga om några förmildrande omständigheter.[2] Ahlman betraktar utan vidare den spekulativa teologien såsom en kristendomens fiende, så mycket farligare som den själf ikläder sig kristendomens dräkt och föregifver sig föra dess talan. Man kan fråga sig, om Ahlman verkligen skulle yttrat sig så radikalt afvisande, om han endast känt den spekulativa teologien genom de af honom bekämpade Bring och Marheineke. Visserligen riktar han icke sin kritik i någon nämnvärd grad mot den spekulativa teologiens radikala riktning — Bauer omtalas någon gång i förbigående — men det kan dock icke vara något tvifvel om, att det är den spekulativa radikalismen, som skärpt hans kritik mot den spekulativa teologien öfverhufvud. Ahlman betraktar ingalunda som Bring den spekulativa radikalismen såsom en företeelse, hvilken missbrukade spekulationens goda principer och tydde dem i en riktning, som var utgångspunkten främmande. Hans syn på saken har tvärtom säkerligen öfverensstämt med hvad hans medbroder i fejden mot de spekulative, Reuterdahl, en gång skrifver om Bauer och Feuerbach: de ha låtit oss få veta, »hvad barn som uppvuxit af en moder, hvilken visserligen förde kristligt språk på läpparna, men omöjligen kan hafva varit den rätta kristendomen, då barnet numera sätter dolken på kristendomens hjärta».[1] Ahlmans polemik visar bäst, hur han finner den revolutionära omstörtningens anda fördölja sig bakom de spekulatives vackra ord, och från denna synpunkt ter sig Brings spekulativa dialektik som en ingalunda ofarlig lek med elden.

Det som närmast faller i ögonen vid Ahlmans polemik är väl hvad man skulle kunna kalla den inramning, han ger sin sakliga kritik — hans förfäktande af den spekulativa teologiens olämplighet för de teologiska studierna och framför allt hans energiska bemödanden att uppvisa åskådningens oöfverensstämmelse med »den rena evangeliska läran». Dessa synpunkter bilda det yttre höljet kring de sakliga invändningarna — om en »inramning» kunde man f. ö. tala äfven af den anledningen,

[1] Jmfr t. ex. ofvan s. 32.

[2] Såvidt jag sett, har Ahlman endast en enda gång ett litet erkänsamt ord om den spekulativa teologien. I sina afskedsord om den spekulativa dogmatikens förhållande till den rena evangeliska läran (s. 18) skrifver han: »i kampen mot den numera aftynande rationalismen har den varit till något gagn, för hvilket rättvisan fordrar, att man håller den räkning». Berömmet är visserligen reserveradt, men det kommer dock en smula öfverraskande; i hvarje fall bedömer Ahlman alltid rationalisterna välvilligare än de spekulative, icke minst af den anledningen att han finner de förra vara ärligare (så äfven noten å samma sida). Ahlmans här anförda ord skulle enligt hans vanliga tankegång snarast betyda, att ondt fördrifvits med värre.

[1] St. Kr. N. 1841, s. 256.

att de nämnda synpunkterna i all synnerhet möta oss i Ahlmans första och sista inlägg — i recensionen af Marheineke och i hans afskedsord till svenska kyrkans lärare.

Vi se tillsvidare för ett ögonblick bort från denna Ahlmans inramning och stanna inför hans sakliga kritik af de spekulativa tankegångarna. Det är då ofrånkomligt, att denna kritik har beaktansvärda ting att säga samt att den senare teologiska utvecklingen i mångt och mycket bestyrkt riktigheten af de invändningar Ahlman gör. Så hade ju denne först och främst sina goda skäl att rikta blicken på den fara, som låg däri, att man tog sin utgångspunkt i ett visst färdigt filosofiskt system och i detta sökte infoga det teologiska innehållet. Faran blef så mycket större som det här ifrågavarande systemet i viktiga hänseenden stred mot teologiens djupaste intressen. En synpunkt, till hvilken Ahlman i detta sammanhang på goda grunder ofta återkommer, är den, att den hegelska spekulationen genom sitt exklusiva häfdande af immanenstanken oafbrutet hotar att förkorta eller rentaf utplåna afståndet mellan Gud och människa. Trots Brings tal om panteismens ensidighet undgick han icke denna fara, såsom t. ex. hans ord om människoanden, som tänker Guds egna eviga tankar, visa. Men vidare: Ahlman hade skarp blick för faran af, att sammansmältningen af teologien med det hegelska systemet förde med sig en omtolkning af trosinnehållet, som behöll de gamla teologiska termerna, men i dem inlade en mening, hvilken ofta nog alldeles icke gjorde rättvisa åt trons verkligheter. Det föregående har visat, huru Ahlman ständigt återkommer till dylika invändningar. Detta den spekulativa teologiens förfarande var väl, när allt kommer omkring, det som mest af allt stötte Ahlman tillbaka. Han tröttnar icke att på det skarpaste beifra, att man använder sig af bibliska termer, under det att man lägger in Hegel i Jesu och apostlarnas ord, samt kräfver åter och åter mera respekt för det faktiska historiska i kristendomen. Vi komma därmed till en tredje viktig invändning. Ahlman såg icke styrkan i spekulationens försök att vinna en omfattande blick på historien i dess utvecklingsgång, men han såg svagheten: med allt betonande af kristologien såsom teologiens centrum, af Skriftens betydelse o. s. v. förflyktigar dock spekulationen historien — det blir därför lätt så, att spekulationen, icke historien, blir det utslagsgifvande. Men

Ahlman är slutligen icke blott kritisk mot den hegelska filosofiens verkningar inom teologien, utan också mot dess egen grundval och dess pretentioner på att kunna leda fram till en ren objektiv gudomlig kunskap. Äfven härutinnan har 1800-talets senare teologi känt sig långt mer befryndad med Ahlmans skepsis än med den spekulativa teologiens höga anspråk. På de kunskapsteoretiska frågorna ingår Ahlman icke närmare. Vid ett tillfälle hänvisar han frågan om »förmedlingen mellan subjektet och objektet» till filosofiens domvärjo och åberopar sig samtidigt på Kant, som »sköt afgörandet mellan realismen och idealismen ifrån sitt systems område, då han satte det absoluta = x». [1] Att Ahlman emellertid icke har någon klart genomförd åskådning i dessa frågor beror icke blott på, att han icke visar dem ifrån sig till filosofien, utan väl äfven därpå, att Ahlman dock för egen del med sin rationella supranaturalism på ett helt annat sätt än Kant häfdade »en förnuftets egen religionslära», en förnuftets kunskap om Gud och det gudomliga, som sedan fick sitt komplement i det genom uppenbarelsen meddelade.

Går man nu vidare från dessa Ahlmans kritiska hufvudtankar till det jag ofvan kallat inramningen — hans starka betonande af den spekulativa teologiens otjänlighet för de teologiska studierna samt dess motsatsförhållande till »den rena evangeliska läran» — så frågar man sig ovillkorligen, huru det han här säger särskildt i renlärighetsfrågan förhåller sig till hans egna tidigare teologiska positioner. Att det finnes ett visst sammanhang är till en början nog så tydligt. Det är åtminstone från psykologisk synpunkt lätt förklarligt, att Ahlmans tankar skola gå till spörsmålet om den spekulativa teologiens lämplighet för de teologiska studierna. Han hade under hela sin verksamhet såsom akademisk lärare vid Lunds universitet med utomordentligt nit arbetat för prästbildningens höjande. Det var också ett stort framsteg, som gjorts sedan Ahlmans tillträde af professuren, då det teologiska studiet — under det teologiska seminariets tid — var nedbrakt till ett minimum. Så är det hela Ahlmans teologiska läraregärning, som står bakom, när han uttalar sina tvifvel på, att den spekulativa teologien skulle kunna gifva något utbyte för studierna — han fruktar snarast, att allt

[1] Jmfr ofvan s. 47.

det, som med mycken möda vunnits, skulle komma att gå förloradt genom den förvirring spekulationen skulle föra med sig. Men uppenbart är, att Ahlman i sina stridsskrifter förblandar två skilda saker: frågan om det värde, som de spekulativa tankarna i och för sig kunna äga, och frågan huruvida de spekulativa teologernas framställningsform gör deras arbeten lämpliga till läroböcker. Ahlman är uppenbarligen benägen att redan af den omständigheten, att de teologie studerande icke synas honom äga förutsättningar nog att tillgodogöra sig hvad som i den gifna formen erbjudes, sluta till de ifrågavarande arbetenas teologiska mindervärdighet. Tankegången kommer tydligt fram, när Ahlman ett par gånger återkommer till Marheinekes närmast för gymnasierna utgifna lärobok i kristen troslära.[1] Han finner denna skrift vara en tillgänglig studiebok. Men däraf sluter han icke, att äfven den spekulativa teologien skulle kunna framställa sin åskådning på ett mera tillgängligt sätt, utan tror sig i stället kunna konstatera, att Marheineke här funnit det nödvändigt att släppa sin »spekulation»: »då D. Marheineke ville utgifva en lärobok i kristendom för tyska gymnasier, hvilken tillika skulle läsas af andre bildade kristne, var han, för bokens afgångs skull, tvungen till att, medan den författades, behålla det spekulativa ljuset för sig själf».[2]

Såsom yttersta instans mot den spekulativa teologien tillgriper Ahlman att ställa densamma inför renlärighetens forum — han bemödar sig om att sorgfälligt registrera dess afvikelser och finner i dessa en afgörande orsak till den spekulativa teologiens oduglighet såväl för de teologiska studierna som öfverhufvudtaget. Det kan icke förnekas, att en del af de uttalanden, Ahlman därvid gör, kunna vara ägnade att öfverraska, om man jämför dem med hans tidigare program från 1820-talet eller om man erinrar sig, hur pass snäft Ahlman i sina 1841 utgifna Theologiska Skrifter behandlar dem, som vilja uppträda såsom ortodoxiens riddare. Man må emellertid icke öfverdrifva dessa olikheter. Ser man närmare till, så visar det sig, att det dock finnes

[1] Marheineke, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien, 1823; zweite Aufl. 1836.

[2] Ahlman, Om den s. k. spekulativa dogmatikens etc., s. 45.

ett visst påtagligt sammanhang mellan det Ahlman säger om renlärigheten i striden mot den spekulativa teologien och hans skriftställarskap för öfrigt. Det kan till en början vara värdt att gifva akt på, att termen renlärig alltid spelar stor rol hos Ahlman. Han vill lika mycket 1828 som 1843, att teologien skall vara »renlärig». Han gläder sig öfver, »att svenska kyrkan antagit *såsom renläriga* (kursiv. af mig) flera viktiga ändringar och tillägg i Swebilii katekes».[1] Han vill på intet sätt afvika från »renlärigheten», men han vill bestämma denna så, att den inom sig kan rymma nyare teologer af olika schatteringar. Och ett sådant program har Ahlman knappast för afsikt att lämna under sin strid för »renlärighetens» sak mot den spekulativa teologien. Att han alltfort icke eftersträfvar någon speciellt snäft tillskuren »renlärighet» kan ju bl. a. framgå däraf, att han såsom en »kyrkans renlärige teolog» räknar den dock tämligen utprägladt rationalistiske J. G. Töllner[2]. För bedömandet af Ahlmans kritik af den spekulativa teologien i nu berörda hänseende har det också sitt intresse att iakttaga, på hvad sätt han tidigare velat konstatera, om en viss tankegång skulle äga rätt att gälla såsom »renlärig» eller icke. I sina dogmatiska uppsatser går han för egen del så tillväga, att han under en kritisk granskning af äldre läroformuleringar framför de skäl, som eventuellt föranleda honom till modifikationer eller afvikelser; en värdering af dessa ombildningar öfvertygar honom så om, att han icke afvikit från »renlärighetens» fordringar, så snart dessa nämligen begränsas till det »väsentliga» och icke gå ut på en slavisk reproduktion. Det ligger därför i linje med Ahlmans eget författningssätt, när han af den spekulativa teologien kräfver, att denna skall gå »öppet tillväga», »framställa såsom teser kyrkans satser och så bestämma sina antiteser, att skillnaden likaså väl som likheten faller lätt i ögonen».[3] Den metod Ahlman påyrkar är alltså snarlik den, som på sistone försökts af Krarup i hans Livsforstaaelse, däri den egna åskådningen är framställd närmast i dess motsättning till hvad Krarup kallar kyrkoläran. Man kan ha sina stora tvifvel om fördelarna af detta tillvägagångssätt,

[1] T. Q. 1828, h. 3, s. 2.

[2] St. Kr. N. 1842, s. 252.

[3] St. Kr. N. 1842, s. 253.

som alltför lätt förledes att identifiera »kyrkoläran» med någon viss tids formuleringar och att därmed förbise, hurusom kyrkoläran från protestantisk synpunkt sedt icke är någon en gång för alla fixerad storhet. Det motiv, som drifvit Ahlman att uppställa sådana fordringar, ligger emellertid i öppen dag: motivet är intet annat än det som mest skrämde honom i den spekulativa teologien, dess ackomoderande bruk af de gamla teologiska termerna, dess påstående att »icke till materien, endast till formen skilja sig från kyrkans bekännelse».[1] Det är denna den spekulativa teologiens försök att synas vara något, som den icke är, hvilket framför annat förmått den omutligt samvetsgranne Ahlman att taga till renlärighetens storslägga för att efter bästa förmåga oskadliggöra motståndaren.

Det är emellertid påtagligt, att Ahlmans position härvid kommer att lida af en viss inre oklarhet. Han vill icke uppställa sådana kraf på »renlärighet», som skulle förhindra teologiens arbete på ökad klarhet och fördjupadt inträngande i forskningsföremålet. När Bring en gång synes antyda, att något dylikt kunde blifva konsekvensen af vissa Ahlmans uttalanden, reagerar denne på det starkaste: »det bekymrar mig alldeles icke, hvem eller hvad följande reflexion skulle åsyfta: 'att vilja att densamma, (nämligen: en åsikt, hvilken såsom ny har svårt att göra sig förstådd och senterad) '*för alltid* borde hålla sig tillbaka, vore ju grunden ej annat än att förkunna dödsdomen öfver allt hvad förkofran, allt hvad framskridande heter'. Jag vet, att jag aldrig sagt något, som kunde hafva ringaste anledning till en sådan förevitelse, hvarföre jag icke heller tager den åt mig».[2] Men å andra sidan drifves Ahlman till urgerandet af läronormernas bokstafliga och lagiska karaktär. Han afvisar direkt Brings mening, att det för den protestantiska teologien endast kan vara fråga om en »andlig» normativitet, trots det att han själf en gång talat om, att den enda öfverensstämmelse med bekännelser, som kan fordras, är en öfverensstämmelse i fråga om »*anda* (kursiv. af mig) och hufvudsakligt innehåll».[3] Han både vill och icke vill, att vetenskapligt teologiska arbeten skola dö-

---

[1] Ahlman, Om den s. k. spekulativa dogmatikens etc., s. 18.
[2] St. Kr. N. 1842, s. 311.
[3] T. Q. 1828, h. 3, s. 5.

mas efter en såsom lagisk auktoritet fattad norm — båda dessa meningar göras gällande på en och samma sida i Ahlmans afskedsskrift till svenska kyrkans lärare.[1] Så står Ahlman på vacklande grund. I stället för att fördjupa sig i sina delvis tungt vägande invändningar mot den spekulativa teologien tillgriper han såsom det yttersta argumentet den lättillgängligare, men för en saklig diskussion föga fruktbara åtgärden att blott och bart registrera hvad som synes honom innebära afvikelser från »gällande läronorm».

Att Ahlman slog in på denna väg hade utan tvifvel sina djupt liggande orsaker i själfva hans grundposition, hans »rationella supranaturalism». Han hade häfdat, att »förnuftets religionslära» vore ofullständig och att den kräfde sin ifyllnad från »kristendomens positiva dogmer». Ju mer han ställdes inför en riktning, som syntes honom utveckla det hela ur »förnuftet» och därvid förflyktiga det historiska och positiva i kristendomen, desto mer förflyttades helt naturligt tonvikten öfver till kristendomens »positiva dogmer» och desto mera kom han att fatta dessa såsom en yttre lagisk auktoritet. Denna utvecklingsgång är så mycket mer förklarlig, som Ahlman, trots allt det kritiska skarpsinne, som kommer till uttryck i hans strid med den spekulativa teologien, icke förmådde träffa denna på dess mest sårbara punkt — dess utpräglade intellektualism. Visserligen kan Ahlman gentemot Hegel säga, att lif är mer än tanke och därmed rikta sig mot systemets identifikation af tanke och vara, men han saknade förmåga att fullfölja en sådan invändning till en djupgående kritik af den hegelska intellektualismen och att därmed uppvisa, hvarpå det till sist berodde, att sådana kristna centraltankar som tro, frälsning m. fl. förtunnades och för-

---

[1] Ahlman, Om den s. k. spekulativa dogmatikens etc,, s. 10; jmfr ofvan, s. 51 f. Olikheten i jämförelse med Bring kommer just här klart i dagen. Bring vill icke, att teologiskt vetenskapliga arbeten skulle vara underkastade dylik censur. Hans ståndpunkt belyses af hans ställning till tryckfrihetsåtalet mot den svenska öfversättningen af en på Strauss byggande populär agitationsskrift. Bring hade intet emot, att detta arbete fälldes såsom en populär agitationsskrift mot kristendomen, men han bestrider energiskt, att arbetet kunde tillmätas något som hälst vetenskapligt värde. Hade det haft en vetenskaplig karaktär, skulle Bring uppenbarligen icke ha velat draga det inför tryckfrihetslagen, detta i öfverensstämmelse med hans uttalanden i debatten med Ahlman. Jmfr T. Q. 1842, s. 31 ff.

flyktigades, när det förmenades, att de höjdes upp i »begreppets» högre sfär. Det behöfdes här ett långt djupare och intensivare grepp i personlighetslifvets synpunkter så som hos Kirkegaard, om vapnet verkligen skulle träffa spekulationens Achilleshäl. Ahlman satt med sin rationella supranaturalism själf alltför starkt fast i intellektualism för att med framgång kunna handtera det stridsvapnet. Hos honom kunde kampen med spekulationen endast verka en viss förskjutning från den rationella utgångspunkten till ett starkare betonande af den »supranaturala» sidan i hans tänkande.

Det var därför icke så underligt, att Bring icke — eller åtminstone icke för tillfället — genom Ahlmans polemik kände sig föranlåten att öfvergifva eller nämnvärdt revidera sin position. Visserligen måste den, som icke delar den spekulativa teologiens grundåskådning, konstatera, att Bring endast med tillhjälp af en skicklig dialektik förmådde reda sig med åtskilliga af Ahlmans högst berättigade invändningar. Att Bring icke själf kände sig träffad af kritiken, berodde ju gifvetvis i första rummet på, att den spekulativa teologien höll honom fången med så starka band. Men det berodde också utan tvifvel på, att han fann Ahlmans taktik i hög grad orättvis. Bring visste ju väl med sig själf, att han icke ville någon oärlig ackommodation och att han minst af allt ville förflyktiga den kristna trons realiteter, och han blef därför immun mot kritiken både i dessa och andra stycken. Han föranleddes blott till att ytterligare fastslå — hvad han också på synnerligen goda grunder kunde fastslå — att han icke afsåge någon revolutionär omstörtning och till att kraftigare betona — hvad han från början, om ännu icke så starkt, framhållit — att utgångspunkten för »spekulationen» icke vore det s. a. s. nakna utan det »kristliggjorda förnuftet». Därmed vill jag emellertid icke hafva sagt, att icke denna debatt med Ahlman, som dock tvang Bring till ett grundligt öfvervägande af den spekulativa teologiens position, i sin mån och åtminstone indirekt kan ha medverkat till, att det hegelska inflytandet så småningom starkt modifierades i Brings teologiska författarskap.

Jag skall icke i detta sammanhang söka följa Brings senare teologiska utvecklingsgång eller göra något försök att konstatera, hvad den spekulativa teologien kan hafva betydt för Bring, sedan det blifvit honom klart, att den hegelska begreppsdialektiken

dock ingalunda kunde föra så långt, som den själf åtrådde och föregaf. Jag har här blott velat stanna inför en episod i den lundensiska teologiens historia, som på ett ganska intressant sätt belyser de teologiska motsatserna under 1800-talets förra hälft. Och om denna episod för den lundensiska teologiens historia kan sägas vara något mera än blott en episod, så beror detta därpå, att det hegelska inflytandet inom den lundensiska teologien alldeles icke var episodartadt. Bring stod icke ensam. Vid hans sida ställde sig redan tidigt en annan betydande förkämpe för spekulativ teologi, Wilhelm Flensburg. Och låt vara att det hegelska inflytandet hos dem båda snart nog starkt modifierades, så var det dock den hegelska filosofien, som bildade bakgrunden för det teologiska tänkande, hvilket hade ledningen i Lund under lång tid ända fram mot 1800-talets slut, såsom man kan se hos Pehr Eklunds alla tidigare arbeten, t. ex. hans 1885 utgifna Den teologiska vetenskapen, där teologiens uppgift att vara »spekulativ» vetenskap starkt betonas. Det torde i själfva verket knappast finnas någon teologisk fakultet, inom hvilken det hegelska inflytandet bibehållit sig så länge som hos Lundafakulteten.